Hester, Helen
Xenofeminismo / 1a ed.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
144 p.; 20 x 13 cm. - Futuros próximos, 18

Traducción de Hugo Salas
ISBN 978-987-1622-66-5

1. Feminismo. 2. Filosofía. 3. Estudios de Género.
I. Salas, Hugo, trad. II. Título.
CDD 305.42

Título original: *Xenofeminism* (Polity Press, 2018)
This edition is published by arrangement with
Polity Press Ltd., Cambridge

Caja Negra Editora

Buenos Aires / Argentina
info@cajanegraeditora.com.ar
www.cajanegraeditora.com.ar

Dirección Editorial:
Diego Esteras / Ezequiel Fanego
Producción: Malena Rey
Diseño de Colección: Consuelo Parga
Maquetación: Julián Fernández Mouján
Corrección: Cecilia Espósito

HELEN HESTER

XENOFEMINISMO

Tecnologías de género y políticas de reproducción

Traducción / Hugo Salas



ÍNDICE



PRESENTACIÓN

Por Toni Navarro

A lo largo del siglo XX, toda la filosofía continental –desde la fenomenología hasta el posestructuralismo– estuvo marcada por una fuerte tendencia antirrealista: abandonó la realidad para hablar de la conciencia, la subjetividad, la cultura o el discurso. No se trató únicamente de un gesto derrotista o claudicante, como sugiere Paul Boghossian al hablar de "miedo al conocimiento"; para muchos de estos filósofos fue una apuesta política basada en la convicción de que "el final de la verdad es el comienzo de la democracia", como lo expresó Gianni Vattimo. Pese a todo, no parece que sus consecuencias hayan sido favorables: lejos de fomentar el consenso, se ha producido un retorno de lo religioso y han emergido nuevas formas de fascismo que no se pueden combatir porque es rechazada cualquier posibilidad de deslegitimar las creencias (incluso las más extravagantes). Además, al poner el foco sobre el sujeto y negar que la realidad exista independientemente de aquel, se mantiene una perspectiva antropocéntrica nada efectiva frente a la amenaza climática que se ha ido agravando durante las últimas décadas. Del

mismo modo, centrándose en cuestiones ideológicas e identitarias, la política ha dejado de aspirar a cualquier cambio significativo, sobre todo en materia económica.

Por ello las posiciones realistas y materialistas como las de Levi Bryant, Nick Srnicek y Graham Harman han tomado fuerza desde el inicio del nuevo milenio, tras lo que se conoce como el "giro especulativo". Bajo esta denominación se agrupan varias corrientes como el realismo especulativo (cuyo principal objetivo era combatir la superstición y el fanatismo "encontrando en el pensamiento un poco de absoluto", en palabras de su representante, Quentin Meillassoux) o la ontología orientada a objetos, que ha hecho aportes inestimables al pensamiento ecológico. Este es uno de los campos hacia el que más se ha volcado la filosofía ahora que ha tomado conciencia de la dimensión del problema, cuando el impacto del ser humano sobre la Tierra nos sitúa en una nueva era geológica que se ha dado en llamar Antropoceno. Mientras la agenda política global apenas aborda estas cuestiones, hay quienes la han convertido en un punto central de su programa. Es el caso del aceleracionismo, que también forma parte de este giro: en su célebre "Manifiesto por una Política Aceleracionista", lanzado en 2013, Nick Srnicek y Alex Williams se refieren al colapso del sistema climático del planeta como "la amenaza más grave a la que se enfrenta la humanidad". La solución que proponen parte de tendencias existentes (como la automatización o la renta básica) impulsándolas más allá de los parámetros aceptables para las relaciones sociales capitalistas y asumiendo la tarea de inventar el futuro –otro de los temas que ha cobrado fuerza en el pensamiento contemporáneo, y que coincide con el auge de la ciencia ficción en el cine y la literatura–.

Obras cumbre de este género como *Alien* (que narra la lucha de la teniente Ripley contra los xenomorfos) o *Xenogénesis* de Octavia Butler resuenan en el xenofeminismo, una de las teorías más interesantes aparecidas en el campo de los estudios de género y que nace precisamente en una escuela

de verano organizada por teóricos vinculados al realismo especulativo y al aceleracionismo como Reza Negarestani y Armen Avanessian, en la que coincidieron las seis personas que más tarde se constituirían como el colectivo Laboria Cuboniks (un anagrama de Nicolas Bourbaki, el famoso grupo de matemáticos franceses). La escuela tuvo lugar en 2014 y llevaba por título "Emancipation as Navigation". En una de las sesiones hubo un acalorado debate en torno al aceleracionismo, en el que se criticó su retórica masculinista y su falta de perspectiva de género al reflexionar sobre el potencial emancipador de la tecnología. De este debate surgió una pregunta a la que el xenofeminismo intenta dar respuesta: *¿cómo sería un aceleracionismo feminista?* Comparte con él algunos puntos esenciales, además del formato escogido para exponer sus ideas: aunque ya habían presentado su propuesta en un *think tank* de izquierda –The New Centre for Research and Practice– pocos meses después de formar el grupo, con un curso titulado "Towards Xenofeminism: Gender, Technology and Reason in the 21st Century", fue recién en junio de 2015 cuando lanzaron su manifiesto a través en la web laboriacubonicks.net en doce lenguas. Desde entonces, Laboria Cuboniks no ha cesado su actividad ofreciendo entrevistas y conferencias o colaborando con otros colectivos como H.A.U.S. con una performance titulada *Alien Instropection*, y cada integrante ha trabajado por su cuenta para llevar al xenofeminismo a su respectivo ámbito desarrollando las líneas que el manifiesto había trazado.

Que existan diferentes aproximaciones a la teoría es perfectamente coherente con lo que significa el xenofeminismo. Además de mostrar su afinidad con la ciencia ficción, el prefijo *xeno-* (del griego, ajeno o extraño) indica no solo su carácter inclusivo y de apertura a la diferencia, sino también su extrañeza respecto de sí mismo, al concebirlo como un proyecto revisable y sujeto a continuo examen. No podría ser de otra manera tratándose de un trabajo colaborativo entre seis mujeres provenientes de diferentes disciplinas

y con inquietudes muy variadas: Diann Bauer, artista y escritora interesada especialmente en la cuestión de la alienación así como en un tiempo pensado más allá de nuestra experiencia (para lo que acuña el concepto de *xenotemporalidad*); Katrina Burch, arqueóloga y artista sonora, que ha dedicado sus principales reflexiones al tema de la abstracción; Lucca Fraser, escritora independiente especializada en lógica matemática, computación e inteligencia artificial; Amy Ireland, poeta experimental y teórica literaria que actualmente trabaja en su tesis doctoral sobre *xenopoética;* Patricia Reed, artista y diseñadora cuya práctica se centra en la contingencia de la normalidad; y Helen Hester, filósofa y profesora que ha dedicado su investigación académica a la tecnología, la reproducción social y el futuro del trabajo.

Hester siempre ha sido una de las caras más visibles del colectivo y la primera en presentar una investigación propia que, sin duda, arroja mucha luz sobre lo expuesto en el manifiesto. Además de elaborar de forma sistemática algunas ideas que allí solo aparecían esbozadas, aborda cuestiones que habían quedado fuera pero ocupan un lugar central en cualquier debate sobre género, como la reproducción; y plantea una estrategia política basada en la noción de protocolo que puede ser de gran utilidad para cualquier proyecto emancipatorio más allá del feminismo.

Quizás la importancia de estas contribuciones sea el motivo por el que este libro aparece traducido poco después de su publicación original, algo inusual en un ámbito tan reticente a las novedades como la filosofía. Por ello, además de suponer un importante acontecimiento editorial, este libro llena un vacío teórico con una propuesta a la altura de los tiempos. Unos tiempos de vértigo.

Toni Navarro es graduado en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Ha traducido textos de autores como Jean Baudrillard y Franco "Bifo" Berardi, y ha publicado artículos sobre teoría de género y pensamiento contemporáneo.



INTRODUCCIÓN

En cierta medida, es posible definir al xenofeminismo, o XF, como un trabajo de bricolaje que conjuga los aportes del ciberfeminismo, el posthumanismo, el aceleracionismo, el neorracionalismo, el feminismo materialista y otras corrientes de pensamiento, en un intento por forjar un proyecto a la medida de las condiciones políticas contemporáneas. Lo que el xenofeminismo busca ensamblar a partir de esta larga lista de influencias no es una posición política híbrida –noción que sugeriría la existencia de un imposible estado anterior no híbrido–, sino una que esté libre de la "infección de la pureza".[1] Este minucioso trabajo de recolección, selección y revisión de las

1. Laboria Cuboniks, "Xenofeminism: A Politics for Alienation", 2015 (www.laboriacuboniks.net). En adelante, las referencias a este texto se citan de "Xenofeminismo: una política por la alienación", artículo publicado en el libro *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, de Armen Avanessian y Mauro Reis (comps.), Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2017.

perspectivas existentes (que consiste en el desmontaje crítico de todas estas influencias) le permite al xenofeminismo posicionarse como un proyecto para el cual el futuro permanece siempre abierto y constituye el horizonte de posibilidad de una drástica reconfiguración. El presente libro ofrece un primer intento de desbrozar en detalle los supuestos, argumentos y consecuencias del manifiesto xenofeminista de 2015. No obstante, resulta imperioso señalar que se trata tan solo de una de las posibles interpretaciones de este proyecto polisémico, en el que se advierte la presencia de tensiones irresueltas, como resultado de un verdadero trabajo en colaboración a partir de la diferencia.

Es probable que cada una de las seis integrantes de Laboria Cuboniks –grupo de trabajo xenofeminista del que formo parte– pusiera el énfasis en un aspecto distinto del manifiesto y eligiera dar prioridad a algunas tendencias en lugar de otras, en virtud de nuestras respectivas trayectorias, intereses y posiciones políticas. El proceso de negociación entre nuestros distintos compromisos feministas ha sido uno de los rasgos más satisfactorios y reveladores del trabajo que hemos llevado adelante de manera colectiva durante los últimos tres años. El manifiesto es un documento del que todavía nos sentimos orgullosxs y al que continuamos recurriendo en nuestras respectivas prácticas individuales (ya sea en la música, en las artes visuales, en la arqueología, en la teoría, en el activismo, en la escritura de código o en la poesía). En este trabajo en particular me interesa ofrecer mi propia variante del XF, sin por ello dejar de reconocer los distintos elementos que constituyen el proyecto en su totalidad. Valga todo ello para señalar que este no es *el* libro sobre el xenofeminismo, sino *un* libro sobre xenofeminismo.

Quisiera comenzar por un breve reconocimiento de algunos de los límites de este texto y también de lo que espero lograr en las páginas que siguen. *Xenofeminismo*

no es una exhaustiva revisión de la bibliografía académica existente ni una monografía acerca de las distintas teorías feministas sobre la ciencia y la tecnología. Antes bien, se construye como un texto polémico, una provocación, a partir de una selección de materiales críticos autoconscientemente idiosincrática.[2] Las referencias que apuntalan este texto no han sido elegidas solo por su gran capacidad de articular y abarcar las distintas cuestiones de género, tecnología, raza y sexualidad, sino ante todo por su carácter sugerente y su utilidad a la hora de elaborar una de las distintas tendencias posibles del proyecto XF. El hilo rojo que vincula a los distintos capítulos no es otro que lo que a mi juicio constituye uno de los territorios más atractivos para cualquier posición xenofeminista en formación: el problema de la reproducción, tanto biológica como social. Es en torno a este tema que convergen los argumentos de *Xenofeminismo*.

2. Entre mis influencias académicas se cuentan Rosi Braidotti, Wendy Hui Kyong Chun, Evelyn Fox Keller, Sarah Kember, Lisa Nakamura y Judy Wajcman. Estas pensadoras merecen un lugar destacado en las genealogías del XF y el tecnofeminismo contemporáneo, como ya he intentado señalar en otro texto; véase Armen Avanessian y Helen Hester (eds.), *Dea ex Machina*, trad. de Jennifer Sophia Tehodor, Berlín, Merve, 2015. Entre las distintas voces que omito en este análisis, acaso las más notorias sean las de las ciberfeministas pre-millennials, personas que son no solo algunas de las precursoras más significativas de Laboria Cuboniks, sino también, en varios casos, colaboradoras y pares en la actualidad. Entre ellas se cuentan los miembros de los cibercolectivos de los años 90 VNS Matrix, Old Boys Network, subRosa y la Cybernetic Cultures Research Unit (entre quienes se destaca Sadie Plant). Con la decisión de no abordar de manera directa el trabajo de estas figuras, de ningún modo pretendo ignorar la influencia que tuvieron sobre el manifiesto. De hecho, en otras publicaciones he abordado explícitamente la vinculación entre el ciberfeminismo de los 90 y las tendencias xenofeministas contemporáneas; véase Helen Hester, "AftertheFuture: An Hypotheses of Post-CyberFeminism", en *Res Gallery: The Kathy Rae Huffman Archive Catalogue*, disponible en beingres.org. Insto a lxs lectorxs a explorar más allá de este pequeño libro para alcanzar una comprensión más representativa del XF.

El primer capítulo ofrece una definición parcial del XF y esboza algunos de los conceptos generales que habré de retomar en los capítulos siguientes. Presta atención, en particular, a tres ideas fundamentales del manifiesto –el tecnomaterialismo, el antinaturalismo y el abolicionismo de género– que a mi juicio podrían contribuir a la construcción de una política xenofeminista acerca de la reproducción. En el segundo capítulo, me ocupo de las futuridades XF y, con mayor precisión, de la necesidad de desarrollar representaciones del futuro que no estén basadas en la prescripción ni en la proscripción de la reproducción biológica humana. A partir de lo que ocurre en el activismo ecologista contemporáneo, apunto contra la utilización del Niño como ícono privilegiado de un mundo por venir, como así también contra las tendencias antinatalistas subyacentes a las propuestas de futuro sustentable de los últimos años. Por mi parte, a modo de conclusión, planteo que debiéramos alentar una forma de política mutacional, capaz de conducirnos hacia prácticas de xenohospitalidad.

El tercer capítulo aborda la cuestión de las tecnologías XF a través del análisis del movimiento de salud feminista de los años setenta. Esta sección –la más extensa del libro– presta atención al activismo de la segunda ola, un modelo que en ocasiones resulta incluso problemático, no para alzarlo como un modelo a seguir, sino con el propósito de identificar algunas de las posibilidades todavía latentes que contenían sus trayectorias parciales. Allí me pregunto: ¿qué pueden enseñarnos las tecnologías de autoayuda "Hágalo usted misma" (conocidas en inglés como DIY) de los años setenta acerca de la autonomía corporal y la soberanía reproductiva desde una perspectiva xenofeminista? La conclusión extiende el marco de este análisis hasta abarcar también las prácticas contemporáneas de biohackeo. De manera deliberada, rehúyo los imaginarios políticamente sordos de algunas formas actuales del transhumanismo y en simultáneo pongo al biohackeo en diálogo con el activismo trans* por la salud y los discursos acerca de la justicia

reproductiva, con el objetivo de llamar la atención respecto de las dimensiones más materialistas de las distintas perspectivas del nuevo siglo acerca de la transformación corporal emancipatoria y autodirigida.

Si bien el problema de la reproducción, en un sentido amplio, constituye siempre el centro de mi articulación de la propuesta xenofeminista, en el transcurso del libro inevitablemente habrán de surgir otros temas relacionados con este (tales como la escalabilidad, el trabajo, la interseccionalidad, la naturaleza y la reutilización). Comencemos, sin embargo, haciendo una pregunta en apariencia sencilla: ¿qué *es* el xenofeminismo?

1

¿QUÉ ES EL XENOFEMINISMO?

El XF es *un feminismo tecnomaterialista, antinaturalista y abolicionista de género*. En este capítulo, ofreceré un breve esbozo del significado de cada uno de estos términos, para lo cual en varias oportunidades emplearé el polémico manifiesto *La dialéctica del sexo* de Shulamith Firestone como punto de referencia. Publicado por primera vez en 1970, este texto sostiene que la "acumulación de métodos para el control del medio ambiente" desarrollados por la humanidad[1] –entre los que se cuentan, de manera crucial, la encarnación del género y la reproducción biológica– ofrece un camino para realizar "lo concebible en lo real".[2] Por ende, a su juicio es preciso aprovechar la tecnología (categoría que abarca, y por esto se ha hecho célebre su planteo, las tecnologías de reproducción asistida pero también distintas

1. Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*, trad. de Ramón Ribé Queralt, Barcelona, Kairós, 1976, p. 217.
2. Ibíd., p. 227.

formas de automatización doméstica y cibernación industrial) en el marco de cualquier esfuerzo por transformar las condiciones sociobiológicas de la opresión. De esta forma, su obra adopta una perspectiva ambiciosa, constructiva y muy amplia a la hora de concebir un futuro más emancipatorio. Por ello, ha tenido un impacto enorme en la conformación del imaginario xenofeminista.

TECNOMATERIALISMO

El xenofeminismo intenta articular una política de género revolucionaria a la medida de una era global, compleja y tecnológica. En tal sentido, piensa a la tecnología como una herramienta para el activismo, sin por ello negar la realidad de un mundo contemporáneo "profusamente entrecruzada por cables de fibra óptica, radio y microondas, oleoductos y gasoductos, rutas aéreas y de transporte, y la implacable ejecución simultánea de millones de protocolos de comunicación por cada milisegundo que pasa".[3] Busca poner en primer plano los elementos más obviamente materiales de las formas de (inter)acción existentes en las mediadas culturas contemporáneas. Para ello, presta atención a nuestras relaciones con el ámbito digital, que dejan al descubierto el carácter crasamente físico de este nuevo medio en detrimento de las visiones que hacen hincapié en sus supuestas cualidades etéreas; es decir, se opone a "la percepción cultural para la cual información y materialidad son categorías conceptualmente distintas, y que considera a la información como algo más esencial, importante y fundamental que la materialidad".[4]

3. Laboria Cubonkis, "Xenofeminismo", en *Aceleracionismo*, op. cit, p. 120.
4. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 18.

En otras palabras, el XF busca volver a anclar eso que en varias oportunidades ha sido mal caracterizado como un elemento flotante y desencarnado a las infraestructuras necesarias para su funcionamiento y al carácter irreductiblemente físico de sus usuarios y productores (entre los cuales contamos también a los trabajadores obligados a realizar labores reiterativas y mal pagadas sobre líneas de montaje de productos electrónicos alrededor del mundo).

Nuestro proyecto no rechaza la tecnología (ni la ciencia ni el racionalismo, nociones que a menudo han sido caracterizadas como constructos patriarcales); al contrario, la considera parte de la urdimbre y trama de nuestras vidas cotidianas y un ámbito de potencial intervención feminista. Laboria Cuboniks muestra un interés crítico por ciertas tecnologías que podrían parecer banales, como los dispositivos diseñados para evitar el trabajo doméstico, como así también por algunas innovaciones de alto perfil que podrían oficiar de vectores de nuevas utopías (como por ejemplo la industria farmacéutica, la fabricación por adición, el software de código abierto, los sistemas de ciberseguridad y la automatización posindustrial). Si bien todos estos fenómenos pueden ser utilizados para incrementar el control y la dominación de los cuerpos trabajadores, también es posible concebirlos como sitios de enormes posibilidades para la izquierda feminista. Al xenofeminismo le interesa explorar y sopesar estas oportunidades, en la medida en que "El XF busca implementar estratégicamente tecnologías existentes para rediseñar el mundo".[5] Sin embargo, no deja de reconocer que las tecnologías no son inherentemente benéficas -de hecho, no son ni siquiera neutras-, y advierte que estas se ven constituidas y limitadas por las relaciones sociales. Esto es válido respecto de la historia específica de cada uno de

5. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 118.

los diseños, de las infraestructuras existentes (técnicas, políticas y culturales) dentro de las cuales surgen y también de los desequilibrios que se producen en términos de quiénes tienen acceso a ellas (un factor que depende, en gran medida, del carácter particular de cada una de las tecnologías en cuestión).

Este tipo de salvedades se repite en las distintas teorías y abordajes tecnofeministas. Incluso cuando se propone una idea entusiasta de comunismo cibernético, como ocurre en *La dialéctica del sexo*, se advierte cierta conciencia respecto de los límites que el contexto social pudiera poner a los elementos transformadores de la tecnología. Así, por ejemplo, Firestone parece tener en cuenta el hecho de que su proyecto utópico depende no solo del desarrollo de las sofisticadas capacidades tecnocientíficas necesarias, y llega a reconocer que "en manos de nuestra sociedad media y de nuestros habituales científicos [...], cualquier intento de utilizar la tecnología para 'liberar' a alguien resulta sospechoso".[6] Ni siquiera sus herramientas favoritas de intervención feminista sobre el cuerpo quedan exentas de problematización: la tecnología reproductiva, incluyendo el control de la natalidad, es descripta como "un arma de dos filos [...] el solo pensamiento de que [pudiera] estar en manos de los poderes actuales constituye por sí mismo una pesadilla".[7] Aunque no es precisamente la moderación de sus argumentos lo que la ha hecho célebre, resulta claro que Firestone está en sintonía con el hecho de que el uso que se haga de las tecnologías computacionales y biológicas dependerá de las estructuras generales en las que se encuentren insertas.

En su reseña de *La dialéctica del sexo*, Sarah Franklin resalta que Firestone "concibe la tecnología como un agente

6. Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*, op. cit. p. 259.
7. Ibíd., p. 251.

de degradación social y ecológica y al mismo tiempo un medio que permite salvarse de ella, sin permitir que sus lectores olviden ni por un momento que la ciencia y la tecnología no podrían alcanzar estas metas de no mediar un cambio social radical, que incluya una completa transformación de las condiciones de género del conocimiento científico".[8] A su juicio, el análisis de Firestone caracteriza a la tecnología como un "catalizador y un síntoma, inserto en el proceso mayor de la evolución histórica";[9] por ende, es preciso entender que los desarrollos tecnocientíficos ejercen una influencia decisiva en el cambio sociopolítico. No obstante, la tecnología misma no es en absoluto unidireccional. La tecnología y las relaciones sociales mantienen una relación compleja, dinámica, que va en ambas direcciones y es producto de un diálogo continuo. Cualquier transformación en alguna de estas dos áreas tiene efectos sobre la evolución de la otra, lo que a su vez se traduce en cambios subsiguientes, en un proceso incesante de constitución mutua. La tecnología es social y la sociedad es tecnológica.

Esto nos obliga a pensar las tecnologías como fenómenos sociales, que por ende pueden transformarse por medio de la lucha colectiva (asunto del que la propia Firestone es plenamente consciente, aun cuando recurre a las tecnologías para imaginar un futuro revolucionariamente extraño). El cambio tecnológico es un "proceso sujeto a luchas de control por parte de diferentes grupos", cuyos resultados se ven profundamente influenciados por "la distribución de poder y recursos dentro de la sociedad".[10]

---

8. Sarah Franklin, "Revisiting Reprotech: Firestone and the Question of Technology", en Mandy Merck y Stella Sandford (eds.), *The Further Adventures of* The Dialectic of Sex*: Critical Essays on Shulamith Firestone*, Basingstoke, Palgrave, 2010, p. 41.
9. Ibíd., p. 34.
10. Judy Wajcman, *Feminism Confronts Technology*, Cambridge, Polity, 1991, p. 23.

Como tal, cualquier tecnofeminismo emancipatorio debe adoptar la forma de una intervención política concertada, atenta al carácter conjunto de las estructuras de opresión que constituyen nuestros mundos materiales. Es en este sentido que el xenofeminismo busca equilibrar la atención que presta al impacto diferencial de las tecnologías sobre mujeres, queers y disidentes de género con una apertura crítica a su potencial transformador (limitado pero real), lo que a su vez se traduce en un genuino interés por el modo en que podríamos diseñar o aprovechar distintos dispositivos, conocimientos y procesos para fines vinculados a la política de género.

ANTINATURALISMO

El tecnomaterialismo del xenofeminismo encuentra su complemento en su compromiso con el antinaturalismo. De hecho, el interés del proyecto por los paisajes tecnológicos contemporáneos, y su alineamiento con ellos, en parte es una elaboración de este mismo compromiso. En tal sentido, Laboria Cuboniks sostiene que:

> Nuestro destino está ligado a la tecnociencia, donde nada es tan sagrado que no pueda ser rediseñado y transformado para ampliar nuestra apertura hacia la libertad, extendiéndola al género y a lo humano. Decir que nada es sagrado, que nada es trascendente o inmune a la voluntad de saber, retocar y *hackear*, es decir que nada es sobrenatural. La "naturaleza" –entendida aquí como el ámbito ilimitado de la ciencia– es lo único que hay.[11]

En otras palabras, la ciencia y la tecnología hacen posible un particular conjunto de intervenciones de la conciencia

11. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 127.

en el mundo "natural". Tienen la capacidad de ampliar la libertad humana; por ejemplo, por medio de distintos avances hacia la autonomía reproductiva que nos permitan tener cierto control (por más contingente, debatible y limitado que sea) sobre lo que les ocurre a nuestros propios cuerpos. Esto supone entender la naturaleza no como el basamento esencializado de la corporalidad o la ecología, sino como un espacio de conflicto atravesado por la tecnología, que moldea de manera decisiva nuestras experiencias de vida.

La distinción siempre precaria entre naturaleza y cultura ha sido irrefutablemente disuelta por los cambios que se produjeron en la ciencia y la tecnología. Si bien podríamos afirmar que el colapso de estas distinciones categóricas va en detrimento de la utilidad del constructivismo social como herramienta de análisis –en particular a la hora de exponer el carácter cambiante de las construcciones identitarias–, no es menos cierto que contribuye a entender aquello que anteriormente podría haber sido considerado intocable (lo "natural") como un sitio de intercesión y agencia. El firme rechazo a aceptar la idea de que la naturaleza sea siempre el límite de cualquier imaginario emancipatorio (y no otra cosa) es un elemento clave del proyecto xenofeminista, y otro punto que lo emparenta a *La dialéctica del sexo*. "El embarazo", escribe Firestone, "es la deformación temporal del cuerpo del individuo en beneficio de la especie".[12] Advierte que la gestación y el parto son dolorosos y están plagados de peligros y dificultades para los cuerpos que los llevan a cabo. Por ende, considera que el desarrollo de las nuevas tecnologías de reproducción –incluso, pero no solo, aquellas que facilitan la ectogénesis– constituye una oportunidad sin precedentes para poner fin a la opresión de las personas embarazables.

12. Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*, op. cit., p. 248.

Esta es la convicción que motiva la demanda de Firestone de liberar a las personas "de la tiranía de [la reproducción] por todos los medios posibles".[13] Acaso sea la posición con la que más suele asociársela, y sin duda es aquella por la que suele fustigársela con mayor frecuencia. Sin duda, el tratamiento que da a la cuestión presenta algunas aristas problemáticas, en particular su aparente insensibilidad a los usos eugenésicos que pudieran darse a las tecnologías reproductivas (un hecho que resulta dolorosamente palmario en las historias raciales y de clase del abuso de la esterilización y las ligaduras de trompas sin consentimiento). No obstante, como señala Franklin, buena parte de las manifestaciones hostiles contra *La dialéctica del sexo* de una manera u otra parece pasar por alto el contenido del propio texto. En tal sentido, "continúa siendo importante preguntarnos qué revelan acerca de la evolución del debate feminista en torno a las cuestiones de la reproducción y la tecnología este posicionamiento de Firestone como una determinista tecnológica ingenua y el frecuente escarnio que se hace de [...] su idea de que las nuevas tecnologías reproductivas tendrían la capacidad de favorecer la liberación de las mujeres".[14] Con esto en mente, quisiera prestar atención ahora a otra perspectiva feminista, una particularmente hostil a la línea de razonamiento de Firestone.

Las ecofeministas Maria Mies y Vandana Shiva sostienen que "todo el paradigma de la ciencia tiene un carácter típicamente patriarcal, contrario a la naturaleza, y colonial, y su objetivo es despojar a las mujeres de su capacidad generativa igual que se apropia de las capacidades productivas de la naturaleza".[15] Esta activación

13. Ibíd., p. 258.
14. Sarah Franklin, "Revisiting Reprotech", op. cit., p. 31.
15. María Mies y Vandana Shiva, "Introducción: ¿por qué escribimos juntas este libro?", trad. de Mireia Bofill, en *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria, 1997, p. 29.

estratégica de la naturaleza y lo natural constituye el meollo de buena parte del trabajo de Mies en particular, y tiene por resultado la adopción de posiciones críticas un poco excéntricas. En un determinado momento dentro del ensayo "El dilema del hombre blanco", por ejemplo, Mies sostiene que "desde tiempos inmemoriales las mujeres han enfrentado el embarazo y el parto con un espíritu creativo; sin embargo, ese proceso creativo, su poder natural, nunca estuvo bajo su control absoluto, sino que más bien seguía siendo hasta cierto punto 'salvaje'".[16] Este carácter "salvaje" del proceso –el hecho de que el embarazo sea algo que ocurre dentro del propio cuerpo sin deliberación ni mediación consciente– supuestamente sería parte de lo que lo hace tan encantador:

> La mujer no tiene unos planos en la cabeza de acuerdo con los que hace a la criatura. Es posible que albergue fantasías, deseos, pero el hijo o la hija que se forman en su cuerpo, en cooperación con la naturaleza, que ella misma representa y es, no viene determinado por su voluntad. En el fondo, ni el proceso ni el "producto" están a su disposición. En mi opinión, es precisamente esa incertidumbre lo que constituye la novedad y aporta la plenitud que se buscan.[17]

Este proceso natural se opone, desde luego, a la reproducción asistida por medios tecnológicos, en la cual los bioingenieros son vistos como seres que construyen niñxs como si se trataran de máquinas, por medio del ensamble de componentes separados. En esta versión del proceso reproductivo, los seres humanos están en posesión de un

16. Maria Mies, "El dilema del hombre blanco: su búsqueda de lo que ha destruido", trad. de Eduardo Iriarte, en Maria Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo*, op. cit., p. 207; trad. modificada.
17. Ibíd., p. 207.

grado mucho mayor de control y agencia directa; en consecuencia, pierde su magia y ya no puede ser experimentado como un proceso "creativo, productivo y espontáneo".[18]

Frente a este fenómeno, Mies opta por idolatrar la naturaleza amenazada del interior corporal de la mujer cis,[19] y sostiene que "resulta evidente que lo que se busca es justo lo contrario de lo que ha prometido y considera positivo el mito de la modernidad: el control absoluto de la naturaleza y de los procesos naturales a través de la ciencia y la tecnología, el 'proceso de civilización', es decir, el sometimiento de todas las fuerzas 'salvajes' de la naturaleza en beneficio del hombre".[20] Si bien Mies critica a las tecnologías reproductivas por considerar que alienan "tanto a los hombres como a las mujeres de sus propios cuerpos"[21] –lo que se presenta como si se tratara evidentemente de una Mala Cosa–, por el contrario al parecer venera que quien los aliene del proceso reproductivo sea *la propia naturaleza*. Mientras que la tecnología reproductiva ofrece una alienación desencantada, producida por la entrega de la autoridad epistémica a los expertos médicos, la naturaleza vendría a ofrecer una alienación *encantadora* (por algún motivo, mucho más preferible) por medio de la sujeción del cuerpo embarazado a fuerzas que están más allá de su control. Esto, al parecer, es la fuente de la satisfacción que buscan los seres humanos: la celebración de la incertidumbre, lo impredecible y el desempoderamiento.

18. Ibíd., p. 208.
19. En el campo de los estudios de género, el término "cis" (que significa "de este lado", a diferencia de "trans", que es "del otro lado") se utiliza para nombrar a las personas cuya identidad de género coincide con el sexo biológico asignado al nacer según la apariencia de sus genitales. El término "cisgénero" suele ser el opuesto a "transgénero". [N. del T.]
20. Maria Mies y Vandana Shiva, "Introducción: ¿por qué escribimos juntas este libro?", op. cit., p. 109.
21. Ibíd., p. 208.

Esta idea de que la gestación y el nacimiento debieran mantenerse siempre más allá del control de los sujetos resulta particularmente perturbadora en virtud de la gran cantidad de *riesgos para la salud ligados aún al embarazo y* el parto. Su adoración de la alienación natural pone a Mies peligrosamente al límite de ofrecer una visión romántica de la exposición al peligro físico. También vale la pena señalar la cuestión (bastante obvia) de que una postura semejante pasa por alto el hecho de que los cuerpos con capacidad gestante aprecian contar con cierto control y agencia sobre sus organismos. De hecho, la posibilidad de disfrutar de un grado relativamente alto de soberanía corporal acaso sea una de las cosas que las personas más valoran respecto de los desarrollos en materia de gestión médica de la contracepción, la concepción, el embarazo y el parto (como así también una de las cosas que más preocupa a muchas personas de la distribución diferencial del acceso al aborto, siempre amenazado). En síntesis, la carta de amor que Mies le dedica al desempoderamiento no parece tener demasiado que ver con el modo en que muchas personas experimentan las vulnerabilidades y ansiedades vinculadas a la reproducción biológica.

El sufrimiento inoportuno, ya sea que se deba a procesos corporales naturales o a sistemas sociotécnicos complejos y represivos, no ofrece una base atractiva para ningún tipo de política feminista, y es claramente indefendible como plataforma para la emancipación. No obstante, mientras que la celebración de los procesos naturales implica una actitud de aquiescencia (una serenidad frente a las cosas que supuestamente no es posible cambiar), los procesos sociotécnicos parecen prestarse de manera más obvia al interés de la política antinaturalista por "desliar lo que debería ser de lo que es".[22] En otras palabras,

22. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 128.

posicionar al cuerpo como un lugar pasible de intervención tecnopolítica feminista constituye una herramienta de lucha contra la idea de un sufrimiento inevitable. No intento argumentar con esto en favor de los supuestos poderes inherentes o esencialmente liberadores de la tecnociencia.[23] Por el contrario, me interesa hacer explícita, dentro del proyecto xenofeminista, la orientación estructural hacia la (re)composición radical, y su apartamiento de toda idea de clausura. El futuro está en construcción.

Cuando decimos que el XF es un emprendimiento antinaturalista queremos decir que para nosotrxs la naturaleza y lo natural son espacios de confrontación; es decir, categorías que se definen dentro del ámbito de la política. Cualquier proyecto fundado en la idea de la naturaleza como límite seudoteológico, o como espacio de una pureza que debe ser preservada, corre el riesgo de prestarle grandes recursos conceptuales al castigo conservador que pesa sobre la diferencia radical. Como sostenemos en el manifiesto xenofeminista,

> Nada debería ser aceptado como fijo, permanente o "dado": ni las condiciones materiales ni las formas sociales [...]. Cualquiera que haya sido juzgado "innatural" bajo las normas biológicas reinantes, cualquiera que haya experimentado injusticias perpetradas en nombre del orden natural, comprenderá que la glorificación de "lo natural" no tiene nada que ofrecernos a lxs queer y

23. No tengo aquí ninguna intención de menospreciar el trauma ligado a muchas experiencias personales con las tecnologías de reproducción o con la medicalización del parto. Como la propia Firestone señala, bajo las condiciones del capitalismo global, la reproducción tecnologizada se inclinará hacia la pesadilla más que hacia la esperanza (como se advierte en muchas de las circunstancias en torno a la surrogación transnacional). Sin embargo, debemos insistir en que en la propia ciencia *no* hay nada que sea *inherentemente* sexista, patriarcal o discriminatorio. Por el contrario, se trata tanto de un territorio como un medio en el que se libran luchas emancipatorias antinaturalistas.

> trans entre nosotrxs, a las personas con diversidad funcional, ni tampoco a quienes han sufrido discriminación debido al embarazo o a las tareas ligadas a la crianza.[24]

Estas ideas nos posicionan del lado de las hijas desobedientes de Haraway. Coincidimos con ella en que "los discursos sobre la armonía natural, lo no alienígena y la pureza [son] irrecuperables para entender nuestra genealogía en el Nuevo Orden Mundial, S.A.", y estamos de acuerdo en que "apelar a lo natural y lo puro no será una ayuda emocional, intelectual, moral ni política".[25]

Pero el hecho de que nos declaremos antinaturalistas no supone que desconozcamos la existencia de fenómenos mensurables y/o espontáneos que estructuran nuestro mundo, generan efectos observables y modelan nuestro horizonte de posibilidad. El xenofeminismo, por ejemplo, no niega que la realidad encarnada tenga un estrato biológico; es decir, que ciertos cuerpos tengan distintas propensiones y capacidades (el caso más obvio, en el marco de esta discusión, vendría a ser la propensión o capacidad de incubar un feto). Pero *sí* pone en discusión la idea de que este sustrato sea inmutable o fijo sencillamente debido a su carácter biológico. Por un lado, esto supone reconocer el papel que las ideas sociales desempeñan en las concepciones de la corporalidad (lo que también supone llamar la atención sobre el hecho de que muchas nociones acerca de los cuerpos y el género son ideológicas). Pero, acaso de manera más radical, supone también caracterizar el terreno de la biología como uno sujeto al cambio por derecho propio. El XF se pone del lado de las feministas

24. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 118.
25. Donna Haraway, *Testigo_modesto@segundo-milenio: HombreHembra©_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*, trad. de Helena Torres, Barcelona, UOC, 2004, p. 81.

contemporáneas que sostienen que "la biología no es sinónimo de determinismo y la sociabilidad no es sinónimo de transformación".[26] El funcionamiento de estos dos ámbitos está lejos de resultar predecible en ningún caso.

Elizabeth A. Wilson sostiene que la "anatomía pone en acto un tipo de maleabilidad, heterogeneidad, fricción e impredecibilidad que las teorías feministas pueden aprovechar",[27] y afirma que debemos "recapturar la biología para la teoría feminista".[28] El XF está de acuerdo en este punto y –como habremos de ver a lo largo de este libro– se interesa por la cuestión de una naturaleza antinaturalista tanto en el nivel teórico como en el nivel práctico. En vez de ceder este territorio a los intereses conservadores y corporativos –que durante varias décadas se han manifestado a favor del encierro de los cuerpos manipulados por la tecnología biomédica–[29] debemos convertir la evidente (aunque parcial) mutabilidad de la naturaleza en un espacio de política emancipatoria. En palabras de Firestone, "todo hecho de la naturaleza que se logra comprender puede ser utilizado para alterarla".[30] La biología no es un destino porque *ella misma* puede ser transformada por la técnica y *debe* ser transformada en nuestra búsqueda de justicia reproductiva y de una transformación progresista de la categoría de género. El XF hace hincapié en la mutabilidad constitutiva de los cuerpos, las identidades y los distintos procesos que contribuyen a moldearlos; reconoce

26. Elizabeth A. Wilson, *Gut Feminism*, Durham, Duke University Press, 2015, p. 9.
27. Ibíd., p. 45.
28. Ibíd., p. 120.
29. Véase Catherine Waldby y Melinda Cooper, "From Reproductive Work to Regenerative Labour: The Female Body and the Stem Cell Industries", en *Feminist Theory*, vol. II, nro. 1, 2010, pp. 3-20.
30. Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*, op. cit., p. 220, trad. modificada.

la pluralidad –muchas veces negada con violencia– de la diversidad de género, realidad que acontece de manera espontánea (como en las múltiples formas de intersexualidad), y contribuye a la reelaboración proactiva y emancipatoria del orden sexual y del orden de géneros.

ABOLICIONISMO DE GÉNERO

La última característica que desearía introducir en este capítulo es el activismo xenofeminista en pro de la abolición del sistema de géneros binario, basado hasta cierto punto en nuestro compromiso con el antinaturalismo. Si consideramos que la naturaleza ingresa al dominio de la política, y concebimos sus normas y los cuerpos como algo maleable, entonces lo que en la actualidad entendemos en términos de género también se convierte en un ámbito ineludible de la transformación emancipatoria. Pero ¿por qué hablar de *abolición* en este contexto? Si se puede rehacer el género para convertirlo en algo mejor, ¿por qué no intentar rehabilitarlo? Lejos de ser un detalle, estas preguntas guardan relación directa con el carácter explícito del XF como un transfeminismo. ¿Cómo pueden convivir nuestras ideas acerca de la abolición de género con la defensa de un acceso menos restrictivo a las tecnologías de transición? ¿Cómo podría un proyecto al que en efecto le interesa maximizar los derechos y libertades trans* conjugarse con la teoría de Firestone, que al parecer se funda en una rígida noción dicotómica de género y una concepción reproductiva del cuerpo?

En la sección anterior, hemos discutido la idea del cuerpo como una plataforma sujeta a reelaboración, como así también las oportunidades que se abren al considerarlo desde la perspectiva de un antinaturalismo ontológico. Es en este contexto que *La dialéctica del sexo* podría ser aún de utilidad para el xenofeminismo, a pesar de la relativa invisibilidad de las personas trans* en su análisis de

la opresión de género. Como bien señala Nina Power, "el planteo que hace Firestone de la cuestión del sexo resulta refrescante por su carácter franco y directo. La diferencia sexual es real. Los hombres y las mujeres existen y poseen capacidades físicas asimétricas que a lo largo de la historia han contribuido a hacer que la existencia de las mujeres sea extremadamente dificultosa y a menudo desagradable o incluso fatal".[31] No obstante, Firestone advierte que la tecnología -por medio del desarrollo de medios cada vez más sofisticados de control de la natalidad y reproducción artificial- "ha creado las condiciones reales previas para el desmantelamiento de estas circunstancias opresivas 'naturales', junto con sus apoyos culturales".[32] Esto se debe a que el hecho de que en este momento histórico una determinada condición se describa como natural *no* es motivo para suponer que no pueda cambiar.

Aun así, más allá de lo refrescante o singular que nos parezca la expresión que el materialismo biológico encuentra en la obra de Firestone, queda mucho por negociar o analizar en lo que hace a su comprensión de la "mujer", en particular si nos anima el propósito de sumar algunos elementos de su perspectiva a un transfeminismo a la medida del siglo XXI. *La dialéctica del sexo* plantea en reiteradas oportunidades que el sistema de sexo-clases está basado en las desventajas biológicas que padecen las personas capaces de concebir, gestar y portar niñxs. En la exposición de Firestone, dicho grupo recibe el nombre genérico de mujeres, pero dado que este término resulta una etiqueta desafortunadamente inexacta para el grupo de personas al que hace referencia, tal vez prefiramos

31. Nina Power, "Toward a Cybernetic Communism: The Technology of the Anti-Family", en Mandy Merck y Stella Sandford (eds.), *The Further Adventures*, op. cit., p. 145.
32. Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*, op. cit., p. 241.

distanciarnos de ella en este punto. Una postura que nos permitiría hacer un buen uso de las ideas de Firestone es aquella que, sin dejar de reconocer la existencia de distintas diferencias encarnadas en determinadas manifestaciones corporales (ni el hecho de que estas diferencias puedan ser explotadas por la cultura), entiende que es un hecho social "reducirlas a la existencia de una dicotomía irreductible [...], en correlación directa con las diferencias funcionales entre los participantes de la reproducción biológica (sin perder de vista que los 'participantes de la reproducción biológica', incluso los participantes potenciales, son tan solo un subconjunto del conjunto de la totalidad de los seres humanos, y que no es idéntico a dicho conjunto)".[33]

De hecho, resulta notable advertir que al tiempo que algunos elementos de la perspectiva de género de Firestone tienden a adoptar una concepción problemáticamente dicotómica a causa de su foco en el problema de la reproducción sexual, a lo largo de su obra también se encuentran distintas manifestaciones que alientan la llegada de un eventual fin del sistema binario de género. Así, por ejemplo, sostiene que

> al igual que el objetivo final de la revolución socialista no se limitaba a la eliminación de los *privilegios* de los estamentos económicos, sino que alcanzaba a la eliminación de la *distinción* misma de clases, el objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse [...] a la eliminación de los *privilegios masculinos*, sino que debe alcanzar a la *distinción* misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras.[34]

33. Stella Sandford, "The Dialectic of *The Dialectic of Sex*", en Mandy Merck y Stell Sandford (eds.), *The Further Adventures*, op. cit., p. 249.
34. Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo*, p. 20.

En este pasaje se advierte un desplazamiento de las condiciones encarnadas de la reproducción (firmemente ligadas a dos sexo-clases distintos) como fuente de la opresión y la división original del trabajo, a otra concepción para la cual sería posible erradicar esta opresión por medio de la disolución del género mismo. Desde este punto de vista, los cambios que la tecnología introduce en las distintas experiencias materiales de la reproducción biológica permiten una sobreescritura de las ideologías de género, y de esta forma se supera la caracterización de las personas en función de un repertorio limitado de diferencias físicas.

Esta posibilidad implícita dentro de *La dialéctica del sexo* ha llevado a algunos teóricos a caracterizar la obra de Firestone como un caso de feminismo transpositivo de la segunda ola. Susan Stryker, por ejemplo, cita el pasaje que acabamos de mencionar con el propósito de evidenciar que los feminismos de los años setenta "no eran uniformemente hostiles hacia las personas transgénero y transexuales".[35] A su juicio, el abolicionismo de género de Firestone -que encuentra su origen en su antinaturalismo ontológico- formaría parte de una "visión de la inclusión transgénero en los movimientos feministas de izquierda por el cambio social".[36] Sin embargo, así como el feminismo de la segunda ola abarca una enorme variedad de perspectivas (a veces incompatibles entre sí), otro tanto ocurre con el transfeminismo contemporáneo. No todas las posiciones del activismo trans* pueden albergar una cepa tan virulenta del antinaturalismo firestoniano. De hecho, muchas organizaciones se oponen explícitamente a la idea de que sea correcto considerar que ser trans* constituya una elección (disputa que puede adoptar la manifestación

35. Susan Stryker, *Transgender History*, Berkeley, Seal Press, 2008, p. 108.
36. Ibíd., p. 109.

de un naturalismo estratégico).[37] Para estas perspectivas, la naturaleza no es una plataforma susceptible de múltiples variaciones, sino un origen estable y un punto final incontestable, concepción que entra en obvia contradicción con las ideas del xenofeminismo.

Dentro de las posiciones fundadas en la afirmación de haber "nacido así" ["born this way"], nos encontramos con unas determinadas características supuestamente innatas que se presentan como una suerte de garantía trascendental: "se *nos* pide buscar confort en la falta de libertad [...] y así ofrecer una excusa con la bendición de la naturaleza".[38] De manera problemática, la actual "política de liberación trans ha apoyado sus reclamos en una concepción redentora de la identidad. Ya sea por medio del diagnóstico de un doctor o un psicólogo, o a través de la autoafirmación personal bajo la forma de un pronunciamiento social, hemos llegado a creer que existe cierta verdad interna del género por la cual se debe mostrar un respeto divino".[39] Se trata de concesiones entendibles dada la situación siempre en combate de las comunidades queer y trans*. De hecho, volver inevitable la propia existencia es una jugada bastante astuta cuando se trabaja por asegurar la subsistencia básica. No obstante, el XF se permite cuestionar la utilidad a largo plazo de posicionar estos abordajes como la principal forma de una política trans*, en la medida en que suponen una retirada de una de las tendencias más radicales

37. En Gran Bretaña, Sparkle – The National Transgender Charity [Destello – Mutual Nacional Transgénero] vende camisetas con el eslogan: "ser trans* no es una elección, ¡ser transfóbico, sí!", mientras que Trans Media Watch sugiere que "la mayoría de las personas trans sienten que no han tenido ningún grado de elección respecto del modo en el que viven": "Common Misunderstandings", 2013, disponible en www.transmediawatch.org.
38. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 123.
39. Alyson Escalante, "Gender Nihilism: An Anti-Manifesto", en *Libcom*, 22 de junio de 2016, disponible en libcom.org.

y emancipatorias del transfeminismo: su capacidad de funcionar como "una ardua afirmación de libertad contra un orden que parecía inmutable".[40]

Esto no supone bajo ningún punto de vista que acusemos a las personas trans* de reforzar el binarismo de género. Detrás de este tipo de afirmación, de hecho, se advierte la reprochable tendencia del Feminismo Radical Excluyente de las Personas Trans a atacar justamente a aquellxs *que ya son "lxs más perjudicadxs* por la noción de género".[41] Tampoco constituye un intento de "negar las experiencias de vida de muchxs de nuestrx hermanxs trans que han tenido su propia experiencia de género desde temprana edad".[42] Antes bien, es un llamamiento a "reconocer que esta experiencia de género estuvo siempre predeterminada en *función* de las nociones del poder".[43] Al reconocer la necesidad de aquello que las Panteras Negras llamaron "la revolución sujeta a la supervivencia" –y sin dejar *de insistir en* la *necesidad* de asegurar y ampliar el acceso a las tecnologías jurídicas, médicas y sociales de transición para todos aquellos que quieran hacer uso de ellas–, no debemos perder de vista nuestras aspiraciones respecto de lo que nuestra "revolución" debiera traer consigo. En tal sentido, el abolicionismo de género antinaturalista queer debe reclamar su lugar junto a ciertas especies de naturalismo estratégico trans* como parte de una ecología activista efectiva y de múltiples aristas. ¿Qué forma, *entonces*, habrá de adoptar el abolicionismo de género en el caso del xenofeminismo?

Lo primero que debemos señalar es que en cierta medida la denominación "abolicionismo de género" se presta a

40. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 123.
41. Alyson Escalante, "Gender Nihilism", op. cit.
42. Ibíd.
43. *Ibíd.*

confusión. Esto se debe a dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, el término no abarca de manera explícita todo aquello a lo que aspira Laboria Cuboniks. Buscamos desmantelar no solo el género, sino también otras estructuras que ofician de base para distintos tipos de opresión (a menudo naturalizadas, y por consiguiente, rígidas). Creemos que ciertas características asociadas no solo al género, sino también a la raza, a la clase, a la capacidad física y demás, están cargadas de estigmas sociales y a menudo contribuyen a sostener culturas de la desigualdad.[44] Si bien no hace falta señalar el valor político coyuntural de movilizarse en torno a estas categorías, el xenofeminismo sostiene que (a largo plazo) es preciso despojar a todas estas características de su significación social, y por ende de su capacidad de oficiar de vectores de discriminación. Para citar una vez más el manifiesto, el abolicionismo de género "designa la ambición de construir una sociedad en la que los rasgos actualmente reunidos bajo la rúbrica de género dejen de proveer el entramado para la operación asimétrica del poder".[45] Es preciso continuar la lucha hasta que las características que hoy responden a categorías de género y raza ya no sirvan de criterio para hacer ningún tipo de discriminación más allá del tipo de las que permite el color de ojos, el hecho de tener o no pecas o la capacidad de enrollar la lengua; es decir, hasta que hayan perdido toda capacidad de oficiar de base para la afirmación de una identidad socialmente legible. En

44. En el caso de la raza y la clase, los procesos de discriminación no se basan por lo general en una directa correlación con diferencias encarnadas. El color de la piel de una persona, por ejemplo, no guarda demasiada relación con sus capacidades "naturales", pero está culturalmente sobredeterminada por ideas racistas de jerarquía. Como tales, el eslogan del XF "¡Si la naturaleza es injusta, cambiemos la naturaleza!" no se aplica en este caso, ya que la injusticia no proviene de la naturaleza (como suele entenderse), sino de relaciones sociales profundamente desiguales.

45. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", *op. cit.*, p. 125.

síntesis, el abolicionismo de género del XF busca desmontar cualquier marcador identitario que la cultura emplee como arma para la perpetuación de injusticias.

En segundo lugar, la frase "abolicionismo de género" corre el riesgo de ser leída como una exigencia de paridad absoluta entre géneros; es decir, una demanda por la abolición de la diferencia misma. Esto no es para nada lo que defendemos. ¡El XF no es un llamamiento a la austeridad de género, sino a una "posescasez" del género! No busca "la erradicación entre la población humana de todas aquellas características que hoy se consideran 'de género'"; en buena medida, porque bajo las actuales condiciones "semejante proyecto solo podría provocar el desastre -la noción de lo que es "de género" se asocia desproporcionalmente a lo femenino".[46] En verdad, bregamos por el fin de las *restricciones* que pesan sobre las identidades de género; ese pensamiento tenazmente binario que continúa direccionando todas las identidades en los moldes de lo masculino y lo femenino, lo femenino y lo masculino, a pesar de la obvia insuficiencia de este modelo. Lejos de producir un mundo sin géneros, esta forma de abolición por medio de la proliferación sugiere la emergencia de un mundo de *múltiples* géneros. El xenofeminismo es abolicionista en materia de género en el sentido en que rechaza la validez de cualquier orden social ligado a las identidades como base para la opresión, y en el sentido en que adopta la diversidad sexual más allá de cualquier concepción binaria.

Laboria Cuboniks propone la abolición del sistema de diferencia de género por medio de la proliferación de diferencias de géneros: "¡Que florezca un centenar de sexos!".[47] Esto debe ir más allá de exigir el reconocimiento de un espectro mayor de categorías identitarias, movimiento que -como

46. Ibíd., p. 125.
47. Ibíd., p. 125.

ocurre con las numerosas alternativas de autocategorización que Facebook ha puesto a nuestra disposición– corre el riesgo de generar una "constelación plural pero estática",[48] en la que el género aún tenga la carga de significar otras cosas además de sí mismo (actitudes, capacidades, afinidades, comportamientos de consumo y demás). El propósito de esta proliferación no es el bello florecimiento de cientos de opciones en un menú preestablecido, sino el despojamiento de las ramificaciones sociales asociadas a la matriz heterosexual. Al igual que algunas de nuestras precursoras ciberfeministas, el XF hace hincapié en la necesidad de "volver risible y obsoleto al género en su frigidez e instrumentalidad".[49] El reconocimiento de *innumerables* géneros es por ende tan solo un primer paso en dirección al rechazo de aceptar *cualquier* género como base de una significación estable.

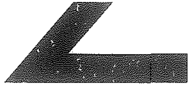
Esto no supone que "permanezcamos ciegxs ante las diferencias entre las personas, las culturas, los colores, las sexualidades y las identidades, como si algo así fuese remotamente posible. Pero sí que interrumpamos la cadena de causalidad que todas estas categorías implican en su formulación".[50] Para el xenofeminismo, no debería concederse al género ningún tipo de capacidad explicativa extraordinaria. Debemos buscar vectores de solidaridad más flexibles e inclusivos. El XF es, entre otras cosas, una forma de feminismo tecnomaterialista, antinaturalista y abolicionista de género. En las páginas que siguen habré de explicar las manifestaciones que estas y otras características centrales del xenofeminismo adoptan respecto de una comprensión ampliada de la reproducción.

---

48. Ibíd., p. 123.
49. subRosa, "Useless Gender: An Immodest Proposal for Radical Justice", en *Yes Species*, Chicago, Sabrosa Books, 2005, p. 57.
50. Madhani Menon, *Indifference to Difference: On Queer Universalism*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2015, p. 41.



FUTURIDADES XENOFEMINISTAS



Al xenofeminismo le interesa construir un futuro extraño. Para lograrlo, sin embargo, debe enfrentarse a las imágenes habituales del porvenir, imágenes en las que la futuridad se reduce a la duplicación de lo mismo por medio de la reproducción social de los valores hegemónicos del presente, o por el contrario se ve amenazada por un inminente colapso climático. ¿Qué tipo de política de género con miras al porvenir podemos plantear que sea capaz de enfrentar con seriedad las condiciones contemporáneas sin caer en las trampas del conservadurismo opresor, de un lado, y de la desesperanza paralizante, del otro? En su libro de 2004 *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, Lee Edelman propuso un análisis crítico de la noción de futuro como constructo heteronormativo, anclado en la figura del Niño. El presente capítulo estudiará las ideas de futuro que nos ofrece el activismo ambientalista contemporáneo, prestando particular atención al uso que dicho movimiento hace de esta interesante figura.

Para Edelman, el mundo contemporáneo se caracteriza por la adopción de un futurismo reproductivo, que mantiene al "Niño [...] como el horizonte perpetuo de toda política que se reconoce como tal, el beneficiario fantasmático de toda intervención política".[1] En sus propias palabras, encontramos la

> imagen disciplinaria del [...] Niño [...] por todas partes, mientras que las vidas, los discursos y las libertades de los adultos enfrentan la amenaza constante de su restricción legal en virtud de las necesidades de esos Niños imaginarios cuyos futuros (como si a los adultos solo se les permitiera tener uno para que puedan pasárselo a sus propios Niños) siempre parecen amenazados por la enfermedad social con que se identifica a las sexualidades queer.[2]

Las necesidades de los adultos –y en particular, de los adultos no reproductivos– se ven constantemente subordinadas a las de esos Niños portadores de la idea de futuro. Los principales ejemplos que Edelman ofrece de este fenómeno provienen de la desenfrenada homofobia de nuestra cultura y del activismo autodenominado "pro-vida".

A su juicio, cuando pensamos el futuro, que es en buena medida un territorio político, inevitablemente perpetuamos una cultura que es laudatoria del Niño, y por ende resulta solidaria de ideologías de familia hétero y homonormativas. Mientras que el sexo heterosexual y la forma de relación monógama, diádica, encuentran el respaldo social de la "coartada" de la reproducción biológica y social, lo queer viene a representar "la descomposición

1. Lee Edelman, *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*, trad. de Javier Sáez y Adriana Baschuk, Barcelona, Egales, 2014, p. 19; trad. modificada.
2. Ibíd., p. 41, trad. modificada.

violenta del significado, la pérdida de la identidad y la coherencia, el acceso no natural al goce".[3] Es el Otro irredimible. La única respuesta lógica a este estado de cosas es, según Edelman, el rechazo: rechazo de la política, rechazo del futuro, rechazo del Niño. Aquellos que están más allá de los sagrados confines de la heteronormatividad deben abrazar la pulsión de muerte y convertirse en aquello que el futurismo reproductivo ya ha decidido que son: tan solo un hato de queers egoístas.

La obra de Edelman tiene un claro tono polémico, se permite aterrorizar burlonamente a los heterosexuales y denunciar el "fascismo del rostro del bebé".[4] Como tal, resulta perversamente seductora -por no decir seductora en su perversidad-, atractiva y encantadoramente llena de desdén. También nos alerta a todos aquellos que tenemos algún interés en el activismo político respecto de algunos de los riesgos inherentes al desafío de construir un futuro. ¿De qué manera los activismos contemporáneos recaen en la utilización de las ideas del Niño y la familia? ¿Cuándo y de qué maneras esta utilización se vuelve problemática desde un punto de vista queer y feminista, y cómo podríamos luchar por un futuro mejor, más emancipatorio, sin confiar en un futurismo reproductivo? Es decir, ¿cómo podemos proponer futuros xenofeministas sin volver a caer en un imaginario contraproducente y de exclusión centrado en la idea de hacer del mundo un lugar mejor para "nuestrxs" niñxs?

UNA POLÍTICA PRO-NAT(UR)AL

El activismo contra el cambio climático tiene un vínculo particular con la imaginación del mundo por venir, en la

3. Ibíd., p. 207, trad. modificada.
4. Ibíd., p. 127, trad. modificada.

medida en que pelea precisamente por la subsistencia de las *condiciones necesarias para sostener un futuro en la Tierra* (el conjunto de necesidades ambientales de las que dependen la vida humana y no humana). En el marco del activismo contra el cambio climático, la imagen del Niño a menudo funciona como un cómodo atajo retórico para hacer referencia al futuro en sí, pero lo hace (predeciblemente) al costo de promover sin percibirlo los valores del futurismo reproductivo. Así, las perspectivas ecofeministas, por ejemplo, aunque brindan análisis muy sutiles de la fusión entre las categorías de género, raza y naturaleza, en ocasiones recaen en nociones estrechas de la familia y el Niño. A menudo, encontramos que atribuyen el papel de las mujeres como protectoras del medio ambiente a su conexión con prácticas tales como el cuidado de la familia, la agricultura de subsistencia y la reproducción social.

Se trata de una perspectiva sólida, hasta cierto punto. La comprensión del modo en que las condiciones materiales y las expectativas de género fomentan o restringen ciertas formas de conocimiento puede conducir a hallazgos importantes y productivos. No obstante, cuando ese reconocimiento de los papeles históricos de género se convierte en una aparente naturalización de dichos papeles, la propuesta pierde cualquier tipo de eficacia XF. Suele planteársele al ecofeminismo la crítica de que esencializa el género; es decir, liga a las mujeres a la capacidad biológica de dar a luz, y asocia esta capacidad a una preocupación mayor por la ecología. A veces, estas críticas son presa de un reduccionismo exagerado, y dejan de lado una gran cantidad de perspectivas progresistas e interseccionales solo debido a que consideran que han surgido dentro de un ámbito reputado de tender al esencialismo de género. No obstante, si bien es cierto que dentro del ecofeminismo se han elaborado ideas de enorme importancia para el movimiento feminista, en ocasiones esta tendencia no advierte hasta qué punto el discurso

que produce favorece una mitologización de la feminidad (acaso sin intención). En algunas oportunidades, este proceso de mitologización adopta una manifestación bastante literal, como se advierte en el ensayo de Mies de 2015 "Madre Tierra". El texto ofrece un análisis de las imágenes de la Madre Tierra como una característica recurrente de las culturas precapitalistas anteriores a la emergencia del "Hombre Guerrero",[5] con lo que refuerza un determinado conjunto de ideas acerca de las características del cuidado, la violencia y otros aspectos vinculadas al género.

Esta mitología va de la mano de conceptualizaciones de un papel claramente materno en el cuidado del medio ambiente, que llevan a Mies a sostener la idea de que "las mujeres, las madres, se contaron entre las primeras en reconocer [los peligros ambientales], porque se preguntaron: ¿qué futuro tendrán nuestros niños en un mundo semejante?".[6] Al hablar de madres y mujeres, Mies confunde estas dos categorías sociales de persona, dando por sentada una concepción biologizada de la condición de mujer ligada a su función reproductiva, que produce una homogeneización de aquello que valdría como "experiencia de las mujeres". Este planteo, según el cual las mujeres tienen reservado un papel central en las luchas ambientales en función de toda una serie de supuestos acerca de su capacidad biológica (y por ende, social) reproductiva, corre el riesgo no solo de homogeneizar, sino también de esencializar una forma determinada de hacer género. El gran problema de un proyecto que concede a las mujeres un papel especial debido a su conexión corporal con la maternidad –proyecto que además no solo feminiza la creación, sino también masculiniza la destructividad– es

5. Maria Mies, "Mother Earth", en J. Hawley (ed.), *Why Women Will Save the Planet*, Londres, Zed Books, 2015, p. 178.
6. Ibíd., p. 180.

que restringe de antemano los términos en que puede concebir cuestiones como la apertura a lxs otrxs, la responsabilidad y la receptividad a su determinación en virtud de los paradigmas de género existentes.

Si ser mujer es lo mismo que ser madre, ser madre es lo mismo que tener la capacidad de nutrir, y todo esto se funda en una imagen muy específica de una dicotomía corporal reproductiva, no hay demasiadas posibilidades de problematizar (¡mucho menos de abolir!) los papeles hegemónicos de género. Es preciso recordar aquí que al igual que ocurre con todas las demás manifestaciones de la naturaleza, no se debe confundir al género con una estructura pura e intemporal, lo que no supone desconocer la centralidad de la corporalidad de género y reproductiva dentro de las experiencias de vida individuales o las construcciones culturales del mundo natural. El gran desafío que enfrentamos es cómo reconocer la importancia de la división del trabajo en virtud del género y las historias de las diversas formas de familia sin por ello dejar de reconocer la existencia de una gran diversidad de relaciones "femeninas" con la ecología o, peor aún, dar un mayor sustento discursivo a la idea de un sistema de géneros binario signado por prácticas y capacidades inherentemente masculinas o femeninas. Se trata, desde luego, de un equilibrio muy delicado, pero que acaso podamos caracterizar por medio de un desplazamiento que nos aleje de las identidades naturalizadas y sea capaz de tomar en consideración la existencia de procesos cambiantes, históricos y geográficamente determinados (de trabajo re/productivo, por ejemplo) como base para el fortalecimiento de solidaridades xenofeministas.

Si bien la obra de Mies constituye un claro ejemplo de los problemas que pueden surgir de confundir a las mujeres con la maternidad y atribuirles una relación aparentemente esencial con el entorno, resulta importante advertir que no se trata de un caso aislado. De hecho, este tipo

de problemas se advierten con bastante frecuencia dentro del ecofeminismo contemporáneo. kaitlin butler y Carolyn Raffensperger, por ejemplo, sugieren que "el papel [de las mujeres] como personas a cargo del cuidado las acerca a los ciclos naturales", lo que hace que adviertan "amenazas ambientales para sus hijos en todas partes".[7] Joy McConnell, por su parte, sostiene que "el gran papel de las mujeres en las civilizaciones de todo el mundo ha sido el cuidado y la nutrición de los niños y el bienestar de las familias. Las mujeres hemos visto a través de nuestras propias experiencias que todo está interconectado y es interdependiente entre sí".[8] Esto supuestamente generaría una aptitud particular para la defensa del medio ambiente. Cuanto menos, el modo en que estas ideas se articulan le resta énfasis a cualquier posibilidad de cambio en los papeles de género y las relaciones familiares. Es posible sostener que este tipo de posiciones se ponen al servicio del futurismo reproductivo, lo que equivale a decir que, como resultado de su tendencia a entender la relación de las mujeres con sus ecosistemas próximos a partir de relatos maternocéntricos, reafirman la absoluta centralidad e importancia del Niño para el activismo ambientalista.

¿ALGUIEN QUIERE PENSAR EN LOS NIÑOS?

En términos generales, las perspectivas ecofeministas siguen los lineamientos del ambientalismo hegemónico, movimiento que acostumbra recurrir a la figura del Niño.

7. kaitlin butler y Carolyn Raffensperger, "The New Ecofeminism: Fulfilling Our Sacred Responsibilities to Future Generations", en *On the Commons Magazine*, 7 de agosto de 2015, disponible en www.onthecommons.org.
8. Joy McConnell, "Ecofeminism and the Future of Humanism", en *Humanism Today*, nro. 8, 1993, p. 113.

A modo de ejemplo, podríamos traer a colación la estética general de las campañas activistas contra el cambio climático que en los últimos años se han difundido por Europa y América del Norte, como la de la Marcha del Pueblo por el Clima organizada en 2014 en Londres, Nueva York, París y otras grandes ciudades del mundo. Los carteles que proliferaron en la vía pública de estas metrópolis mostraban a un etéreo niño-ninfa que sostenía en una de sus manos un pequeño molino de viento de juguete mientras con ojos bien abiertos contemplaba el porvenir. También podríamos incluir en la muestra la campaña publicitaria "Hopenhagen" lanzada por la ONU en 2009 para promocionar la Cumbre de Copenhague y dar a conocer al público los planes para la firma de un tratado mundial sobre cambio climático. La campaña hacía un fuerte uso de imágenes de niñxs y jóvenes, y en particular de varones blancos y rubios.[9]

Por su parte, entre los distintos materiales que el proyecto de defensa del medio ambiente Environment Illinois difundió con el objeto de concientizar a la población acerca del impacto sanitario de las plantas de generación de energía por quema de carbón, se destacó una imagen de un niñito montado en su bicicleta, acompañado por el eslogan "Ningún casco puede proteger a tu hijo del envenenamiento con mercurio". En un interesante comentario acerca de esta imagen, Nicole Seymour señala que "el heterosexismo de los movimientos ambientales suele pasar desapercibido y por ende no se discute, ya que se lo considera un tema delicado. Pero lo cierto es que el aviso de Environment Illinois supone un público para el cual resulta obvio el vínculo entre futuridad reproductiva y protección del medio ambiente".[10] Esta

9. Véase Out of the Woods, "The Future is Kids' Stuff", en *Libcom*, 17 de mayo de 2015, disponible en libcom.org.
10. Nicole Seymour, *Strange Natures: Futurity, Empathy, and the Queer Ecological Imagination*, Urbana, University of Illinois Press, 2013, p. viii.

estrategia comunicacional recurre, además, a un modelo de interpelación que se dirige al observador como si se tratara de un partícipe actual o futuro del proceso de reproducción de la especie; es decir, lo increpa como protector parental, dando por sentado que debe sentirse irremediablemente conminado por ese llamado. No se trata solo de que el Niño se haya convertido en un lugar común de la cultura para hacer referencia al porvenir (entendido como un tiempo cada vez más amenazado por nuestras acciones presentes), sino que además existe un amplio consenso social respecto de que no es lícito desoír ninguna demanda planteada en su nombre.

De hecho, como bien señala Edelman, ¿qué otro valor podría salvarse de todo cuestionamiento "porque es obviamente incuestionable, como el de la inocencia del Niño"?[11] Existen muy pocas posiciones desde las cuales alguien pueda justificar su resistencia a actuar en favor de lxs niñxs, y por ende esto lo convierte en un imaginario efectivo en términos de movilización política. Entonces, si el Niño puede ser utilizado de manera productiva en el marco de las luchas del activismo ideológico, ¿por qué cuestionarlo? A fin de cuentas, la era del Capitaloceno ¿no es también la era del pragmatismo? Ocurre que el uso de la retórica de la futuridad reproductiva favorece y fomenta la discriminación heterosexista, tanto en lo que atañe de manera directa a la protección del medio ambiente como de manera más general en lo que hace a las actitudes del público en su conjunto hacia las distintas formas de disidencia sexual y de género. De hecho, por su propio funcionamiento, el futurismo reproductivo puede llegar a clausurar toda posibilidad de "xeno", en la medida en que vincula la procreación a la incesante propagación de lo mismo (sobre todo en términos de formas estructurales de opresión, valores de clase

11. Lee Edelman, *No al futuro*, op. cit., 18.

y chauvinismo de especie). En tal sentido, la reproducción biológica se confunde con la reproducción social, en la medida en que se asume de manera implícita que la primera supone la transmisión generacional de desigualdades.

El contrapunto a esta importancia del futurismo reproductivo en el activismo contra el cambio climático es el temor generalizado a un planeta queer. En un interesante análisis de las distintas formas culturales ligadas a las relaciones sexuales entre hombres en el ámbito público, Andil Gosine señala, por ejemplo, que "una de las estrategias más habituales que emplean la policía y otras fuerzas que se oponen a la actividad sexual en el espacio abierto consiste en presentarse como protectores de los niños".[12] Otra "estrategia comúnmente empleada con el mismo efecto ha sido la de confundir el sexo con la contaminación, y llamar la atención sobre la basura y el daño al medio ambiente que producen los actos homosexuales".[13] Estas dos situaciones convierten a los sujetos queer en agentes contaminantes, metafórica y literalmente. Constituyen una amenaza contra el cuerpo social (debido a su influencia corruptora sobre los niñxs) y al así llamado mundo "natural" (debido a su excesiva producción de desperdicios). Los envoltorios de condones y sachets de lubricante son presentados como elementos perjudiciales para el medio ambiente, y la única respuesta posible a todo ello es la inmediata erradicación del sexo en lugares públicos (en vez de exigir, por ejemplo, la instalación de cestos de residuos en las áreas que corresponda).

En el marco de ciertas formas del discurso ecoactivista, la actividad sexual no reproductiva no solo circula como una especie de toxina, sino que además llega a presentar-

12. Andil Gosine, "Non-White Reproduction and Same-Sex Eroticism: Queer Acts Against Nature", en Catriona Mortimer-Sandilands y Bruce Erickson (eds.), *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, p. 161.
13. Ibíd., p. 158.

se a los sujetos queer como *resultado* de la circulación de agentes tóxicos en el medio ambiente. Como bien señala Giovanna di Chiro en un interesante ensayo al respecto:

> El discurso antitóxico dominante dentro del ambientalismo hegemónico adopta una potente retórica que hace responsable a la contaminación química tóxica por el debilitamiento o la perversión de distintas instancias de lo "natural": biologías/ecologías naturales, cuerpos naturales, procesos reproductivos naturales. Esta inquietud ambiental contemporánea explota los temores culturales vinculados a la exposición de los seres humanos a toxinas químicas y disruptores endócrinos como elementos que perturban y desestabilizan su cuerpo normal/natural de género y también el de otras especies animales.[14]

Existe una fascinación cultural por ciertos indicadores animales de contaminación tóxica que hacen hincapié en atributos de género no normativos (penes de tiburón anormalmente pequeños, ratas intersexuales que desarrollan pezones inesperados) o comportamientos sexuales (gaviotas argentéreas "lesbianas" que cohabitan). En otras palabras, se plantea que los efectos tóxicos de los agentes químicos encuentran su manifestación en el nivel de un cuerpo sociosexual contaminado y en peligro.[15] Estos

14. Giovanna di Chiro, "Polluted Politics? Confronting Toxic Discourse, Sex Panic, and Eco-Normativity", en Catriona Mortimer-Sandilands y Bruce Erickson (eds.), *Queer Ecologies*, op. cit. p. 201.

15. A decir verdad, el activismo antitóxicos hegemónico parece fundarse en ideas de una Otredad no solo queer, sino también racial. Mel Chen señala el pánico hacia la pintura con plomo que propagan los medios estadounidenses del siglo XXI por medio de un discurso que claramente liga la futuridad reproductiva a preocupaciones ambientalistas y discursos sobre la raza: "la identidad del plomo como 'metal pesado' neurotóxico se atribuye en ellos a juguetes identificados como hechos en China, cuyas superficies pueden descomponerse al tacto e introducir plomo en el flujo sanguíneo de los niños pequeños"; véase "Toxic Animacies, Inanimate Affections", en GLQ, vol. 17, nro. 2 y 3, 2011, p. 267.

efectos de la contaminación pueden llegar a ser señalados incluso con mayor insistencia que efectos tales como el cáncer (es decir, se los presenta como consecuencias más amenazadoras, más problemáticas). Por citar uno de los textos populares más influyentes sobre el tema -*Nuestro futuro robado* de 1996- "el peligro al que nos enfrentamos no es simplemente la muerte y la enfermedad. Al alterar las hormonas y el desarrollo, estas sustancias químicas sintéticas pueden estar cambiando la persona en la que nos convertimos. Pueden estar alterando nuestros destinos".[16] De esta forma, el discurso antitóxicos hegemónico toma posición contra cierta idea de las mutaciones en nombre de un futuro inalterado.

La cuestión aquí no es que el ecoactivismo no deba preocuparse por los efectos que tienen los contaminantes químicos sobre el cuerpo con género, o que hacerlo sea inherentemente discriminatorio; de hecho, varias teorías *transfeministas* hacen hincapié en la particular necesidad de contar con una teoría proactiva de los andrógenos sintéticos, en una era en que las hormonas circulan por todas partes como agentes contaminantes.[17] En consonancia con Michelle Murphy, no dudo que "si bien celebramos

16. Theo Colborn, Dianne Dumanoski y John Peterson Myers, *Nuestro futuro robado. ¿Amenazan sustancias químicas sintéticas nuestra fertilidad, inteligencia y supervivencia?*, ed. de Ángel Muñoz, Madrid, Ecoespaña, 2010.
17. Julian Gill-Peterson advierte que la molécula de testosterona "circula a la manera de un índice químico de toxicidad ambiental, como si se tratara de una más entre las incontables drogas que el cauce del sistema de desechos industriales libera en los ríos y océanos"; véase "The Technical Capacities of the Body: Assembling Race, Technology, and Transgender", en TSQ, vol. 1, nro. 2, 2014, p. 403. Eva Hayward, por su parte, advierte hasta qué punto los xegoestrógenos "que encontramos en los alimentos, los medicamentos, los fertilizantes, los cosméticos, los productos sanitarios y otros elementos de la cultura material se infiltran en los hábitats, entornos y ecosistemas"; véase "Transxenoestrogenesis", en TSQ, vol. 1, nro. 1 y 2, 2014, p. 257.

que el ser vivo pueda ser hoy alterado y cuente con nuevas formas de transformarse materialmente, lo que abre la posibilidad de una ontología maleable de la vida, los perjuicios químicos exigen que desarrollemos una política de alterabilidad más crítica y una mayor atención hacia los tipos, modos y las formas de poder que se manifiestan en la vida maleable".[18] Esta mirada crítica es parte fundamental de la comprensión xenofeminista del antinaturalismo y lo tecnomaterial. Sin embargo, no debería dejar de preocuparnos la posibilidad de que el activismo ambientalista "proyecte los temores sexuales de manera privilegiada sobre la ambigüedad, la variabilidad y la intercambiabilidad",[19] por medio de un discurso que caracteriza a la diversidad sexual como una especie de accidente industrial.

Como señala Di Chiro, parece injustificado que el periodismo y la divulgación científica dediquen tantos centímetros de columna a la "amenaza aparentemente incesante contra la estabilidad y la confiabilidad de la capacidad reproductiva y la orientación sexual del macho humano".[20] Alexis Shotwell está de acuerdo con esta idea, y llama nuestra atención respecto del hecho de que muchos relatos populares acerca de los peligros de los agentes tóxicos elijan prestar atención "no a la muerte o al dolor, sino antes bien a la incorrecta distribución de la selección sexual en proporción a la norma".[21] En sus propias palabras:

18. Michelle Murphy, "Distributed Reproduction", en Mónica J. Casper y Paisley Currah (eds.), *Corpus: An Interdisciplinary Reader of Bodies and Knowledge*, Basingstoke, Palgrave, 2011, p. 33.
19. Malin Ah-King Novak y Eva Hayward, "Toxic Sexes: Perverting Pollution and Queering Hormone Disruption", en *O-Zone: A Journal of Object-Orientes Studies*, vol. 1, nro. 1, 2014, p. 5.
20. Giovanna di Chiro, "Polluted Politics?", op. cit., p. 208.
21. Alexis Shotwell, *Against Purity: Living Ethically in Compromised Times*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2016, p. 87.

> El subtexto de este discurso es que la feminización o lo queer son perjuicios que deben ser evitados y constituyen razón sobrada para procurar agua y cuerpos no contaminados. La lógica aquí es que la formación corporal heterosexual y no discapacitada (es decir, la práctica heterosexual y la hipóstasis del cisgénero en un cuerpo que se alinea con las actuales clasificaciones de quiénes no están discapacitados) es la norma respecto de la cual se desvía cualquier forma de diferencia.[22]

Una ecopolítica XF debe conjugar la preocupación por el estrato biológico de la realidad dentro del cual distintos tipos de cuerpos pueden verse afectados por agentes químicos y otras formas de contaminantes potencialmente perjudiciales, con una tendencia rigurosamente contraria a cualquier forma de naturalización y un compromiso indeclinable con la autonomía corporal.

En síntesis, las nociones contemporáneas acerca de los efectos de los tóxicos muestran una excesiva y generalizada dependencia de determinadas ideas acerca de la sexualidad y el género natural; es decir, dan cuenta de una preocupación por la reproducción como medio que permite asegurar el futuro, no solo en términos de condiciones biomateriales, sino también de condiciones sociosexuales normativas. El temor no es tanto que la especie deje de existir, sino que mute, se altere o se (xeno)feminice. Lo que nos ha sido robado de ese futuro es la capacidad de garantizar la mismidad: la duplicación sin cuestionamientos de formas establecidas del cuerpo, el género y la subjetividad sexual. En tal sentido, desde luego, muchxs de nosotrxs podríamos desear la llegada de un estado de queeridad tóxica, y esforzarnos por socavar las cosas-como-son en favor de otros futuros distintos y más emancipatorios. Pero, en algunas de las formas que adopta este

22. Ibíd., p. 93.

proyecto, volvemos a encontrar, bajo una forma distinta, el mismo futurismo reproductivo que se infiltra en el ambientalismo: no solo un llamamiento a actuar en beneficio del Niño, sino también la estigmatización del sexo no reproductivo y de cuerpos impropiamente reproductivos.

PARA USTEDES NO HAY FUTURO

Como he señalado, en esta anterior caracterización del ecoactivismo como un movimiento de protesta en nombre de las generaciones venideras, acaso también nosotros hayamos participado, de manera involuntaria, del culto al Niño, tan central en la determinación de las vidas que se deben priorizar, las necesidades que importan y los tipos de cuerpos que cabe considerar efectos amenazadoramente contaminantes o indeseables de la contaminación. ¿Y entonces? ¿Qué hacer? ¿Acaso debamos sumarnos a Edelman y a su estrategia de rechazo de la reproducción? ¿Debemos junto con él abandonar la política y despreciarla en su totalidad como un territorio de los valores familiares? No me parece.

Vivir el ahora y decir "a la mierda el futuro" está muy lejos de ser una respuesta adecuada a la catástrofe ambiental en ciernes (y a decir verdad el solo hecho de que el análisis de Edelman se base casi en su totalidad en una lectura queer de las películas clásicas de Hollywood nos permite entrever que no está tomando en consideración dicha crisis). *No al futuro* no se enfrenta de manera directa a la cruda realidad del Capitaloceno, por lo que acaso sea *injusto reformular su argumento en estos términos;* sin embargo, es preciso enfrentar las consecuencias indeseables de sus posiciones. Por un lado, resulta fácil trazar un fuerte paralelo entre el lema "no al futuro" y el dogma neoliberal según el cual no existe ninguna alternativa posible. De hecho, la fusión entre política, futuro y niñx

que Edelman describe no es válida para todas las situaciones. Nina Power, por ejemplo, advierte que "la cuestión de una resistencia 'queer' (es decir, no-futural) a las relaciones comunitarias existentes ha sido planteada por varios movimientos políticos a lo largo del siglo xx. Ha habido formas de resistencia 'queer' al principio organizador de la heteronormatividad que han sabido ser, al mismo tiempo, proyectos políticos explícitos".[23] Power pone como ejemplo el movimiento de los kibutz, al que podríamos agregar varias otras formas de teoría y activismo eco-queer.

Por mi parte, también cuestionaría la posición de Edelman desde el punto de vista de nuestra solidaridad con las trabajadoras de la reproducción. Cualquiera sea su postura respecto de las personas que en realidad se encargan del cuidado de lxs niñxs, es claro que tiene muy poca simpatía por la figura cultural del padre y la madre. Véase, por ejemplo, esta nota al pie en su introducción:

> Algunos gritarán: "¡Narcisismo!". "¿Después de todo, quiénes más abnegados, más dispuestos al sacrificio que los padres?[24] ¿Quiénes más comprometidos a horas de trabajo sin ser pagado nunca?". ¿Sin ser pagado? Habría que consultar el libro de contabilidad de la aprobación social. Códigos de impuestos, registros de bebés, las diversas formas de licencias parentales: estas palidecen, por supuesto, ante los costos de criar a un hijo. Pero en principio la ganancia del pro natalismo no se mide en dólares o en sentido. Se registra en la confirmación universal de la posición de uno como adulto y en el capital social devengado que le permite un interés en el único mercado de futuros que realmente cuenta.[25]

23. Nina Power, "Non-Reproductive Futurism: Rancière's Rational Equality Against Edelman's Body Apolitic", en *Borderlands*, vol. 8, nro. 2, 2009, p. 8.
24. Ídem., n. 24.
25. Lee Edelman, *No al futuro*, op. cit., p. 59, n. 14.

En este fragmento se advierte cierto resentimiento, ya desde la lista a regañadientes de los apoyos financieros marginales que la sociedad destina al ejercicio de la paternidad. Sin duda, en el caso de algunas personas, criar niñxs puede traer consigo cierto influjo de capital social que compense las pérdidas financieras, como deja en evidencia el caso de quienes por resistirse al llamamiento de la futuridad reproductiva ven coartado su acceso a dicho capital social. Pero nadie vive solo de capital social, y el agotamiento, el empobrecimiento y la explotación que el capitalismo patriarcal blanco hace de muchas personas a cargo del cuidado de niñxs exigen algo más que este tratamiento lleno de desdén.

Sin duda, la posibilidad de hacer alarde de la propia capacidad reproductiva y la consiguiente atribución de capital social no son desde ningún punto de vista fenómenos que se distribuyan de manera equitativa. La "madrecita" blanca y próspera seguramente reciba aplausos por su contribución al futuro del Estado nación, pero difícilmente las madres adolescentes, los padres negros y latinos, los sujetos trans* y queer, lxs inmigrantes, lxs refugiadxs y quienes viven de la asistencia social encuentren un tratamiento similar. Esto resulta dolorosamente patente, por ejemplo, en la historia del abuso médico en los Estados Unidos por el cual personas migrantes de origen afroamericano, nativo norteamericano, puertorriqueño y mexicano fueron víctimas de la esterilización compulsiva en números desproporcionadamente altos.[26] La misma desigualdad se sostiene desde el punto de vista de los niños. José Esteban Muñoz advierte: "Del mismo modo que no todos los queers responden al estereotipo del hombre-gay-blanco-invisible-universal [...], no todos los niños corresponden al estereotipo de los privilegiados

26. Véase Jennifer Nelson, *More Than Medicine: A History of the Feminist Women's Health Movement*, Nueva York, New York University Press, 2015.

bebés blancos por los que tanto se preocupa la sociedad contemporánea [...]. El futuro es cosa solo de algunos niños. Los niños racializados, los niños queer, no son los príncipes soberanos de la futuridad".[27] Estas aclaraciones resultan de enorme utilidad, en la medida en que nos incitan a acercarnos a quienes brindan y reciben cuidado de una manera diferenciada. Exigen que nos hagamos otro tipo de preguntas: ¿cómo podemos ayudar a aquellas personas que participan de la reproducción social y no disfrutan siquiera de la red de seguridad relativamente inmaterial que brinda el capital social? ¿Cómo podemos actuar en solidaridad con aquellas que dependen de otros y hacen un enorme (y a menudo poco reconocido) aporte social y político por medio del trabajo reproductivo?

El llamamiento de Muñoz a la utopía constituye una réplica atendible a la posición de Edelman, y nos ofrece un marco instructivo para pensar lo "queer" no como algo opuesto al futuro, sino como lo aún no concretado, lo emergente y lo que está por venir. Según sus propias palabras, "el tiempo heterosexual nos dice que no hay ningún futuro salvo el aquí y ahora de nuestra vida cotidiana. El único futuro prometido es el de la mayoritaria heterosexualidad reproductiva, el espectáculo de un Estado que renueva sus estamentos por medio de actos de reproducción públicos y subsidiados".[28] No obstante, en vez de considerar que esto constituya un motivo lícito para rechazar el futuro, Muñoz lo convierte en una arenga por la construcción de nuevos y mejores futuros:

> Es importante no entregar el futuro a la futuridad reproductiva normativa blanca. De hecho, este modo dominante de futuridad

27. José Esteban Muñoz, *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, Nueva York, New York University Press, 2009, pp. 94 y 95.
28. Ibíd., p. 22.

> está "desvaneciéndose", pero ello nos ofrece todavía más razones para hacer un llamamiento en nombre de una imaginación política utópica que nos permita avizorar otro tiempo y lugar: un "todavía no" en el que realmente puedan crecer niñxs y jóvenes queer de color.[29]

No obstante, sin dejar de aceptar la utilidad de esta utopía para movilizar el imaginario político, debemos reconocer que hay algunas ideas de Edelman que es preciso adoptar e incorporar a nuestros proyectos políticos. Esto se traduce, en parte, en la necesidad de explicitar de qué manera nuestra crítica del futurismo reproductivo se entrecruza con la ecopolítica y la noción de Capitaloceno. Al actuar en nombre de las generaciones futuras, debemos tener cuidado de no fomentar "el valor supremo de la supervivencia de la especie como una tecnología discursiva que promueve la heterosexualidad obligatoria".[30] Como he señalado con anterioridad, cuando el activismo ambientalista se plantea como la protección de la tierra para "nuestros niños", se corre el riesgo de promover nociones limitadas, excluyentes y xeno-inhóspitas respecto de qué existencias importan más que otras.

Resulta obvio que al privilegiar de manera indirecta determinadas líneas de descendencia genética y herencia cultural, estas posiciones resultan claramente especistas y se muestran desinteresadas respecto de las muchas otras formas de vida sobre las cuales pudieran tener impacto los cambios ambientales. ¿De qué manera, entonces, podemos pensar la reproducción –incluso solo en el sentido de asegurar la supervivencia de otros en el

29. Ibíd., p. 96.
30. Rebekah Sheldon, "Reproductive Futurism and Feminist Rethoric: Joanna Russ' *We Who Are about To...*", en *Femspec*, vol. 10, nro. 1, 2009, pp. 19-35, disponible en www.femspec.org.

futuro– sin reproducir también lo peor de la futuridad reproductiva? En este punto, me gustaría volver sobre el trabajo de Donna Haraway, que tanto ha hecho a lo largo de su carrera para ayudarnos a entender nuestra especie dentro de un contexto biológico y tecnomaterial más amplio. En los últimos años, Haraway nos ha dado un nuevo eslogan para esta era de crisis climática: "¡Hagan parientes, no bebés!".[31] Con ello, plantea un llamamiento a sintetizar nuevas solidaridades en vez de privilegiar la familia genética y la reproducción biológica en el contexto de un mundo de recursos agotados. Se trata, claramente, de un eslogan en dos partes: tal vez la directiva más fácil de captar sea la idea de que es preciso que nosotros, como especie, reduzcamos nuestra tasa de natalidad.

LA ADUANA BIOPOLÍTICA

Las proyecciones poblacionales de Naciones Unidas sugieren hoy que a fines de este siglo el número de personas sobre el planeta habrá de superar la marca de los diez mil millones, lo que supondrá importantes problemas en "materia de disponibilidad y coste de alimentos".[32] Las investigaciones sugieren que esta situación podría verse exacerbada por la crisis ecológica, en la medida en que el cambio climático podría producir pérdidas globales de áreas cultivables que para 2080 asciendan a un treinta por

31. Donna Haraway, "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco", trad. de Alexandra Navarro y María Marta Andreatta, en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año 3, vol. 1, junio de 2016, p. 20, disponible en revistaleca.org.
32. Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de Naciones Unidas, "World Population to Exceed 10 billion", 5 de mayo de 2011, disponible en www.un.org.

ciento.[33] Se teme que en determinadas regiones la demanda de alimentos exceda la capacidad de distribución, en la medida en que algunos entornos locales se aproximan ya a la máxima carga poblacional que pueden soportar. Esto supondría efectos perniciosos no solo para las vidas humanas, sino también para otras especies, lo que lleva a que Haraway sugiera la necesidad de controlar la fertilidad humana. "En los próximos dos siglos o más", reflexiona, "tal vez los seres humanos de este planeta puedan ser nuevamente dos o tres mil millones, aproximadamente y, en este tiempo, ser parte de un bienestar cada vez mayor para diversos seres humanos y otros seres, considerados medios y no solo fines".[34] Sin embargo, más allá de los desafíos que pueda traer consigo el aumento del número total de humanos, la densidad poblacional es tan solo uno de los factores constitutivos de la presión que se ejerce hoy sobre el medio ambiente.

Cualquier encuadre de esta cuestión que deje fuera de aprietos al capitalismo obviamente peca de miope e insuficiente. El uso de métodos de producción ineficientes e insostenibles, combinado con hábitos adquiridos de consumo de mercancías y recursos, desempeñan un papel fundamental en la erosión de las condiciones que hacen vivible la vida (en un sentido bastante literal). Sin embargo, aunque por instinto tiendo a pensar que la decisión más productiva acaso fuera comenzar a aminorar los efectos sistémicos de la extracción del valor de plusvalía, no puedo dejar de reconocer la lógica del llamamiento de Haraway a hacer parientes, no bebés, al menos en lo que concierne a las clases privilegiadas del norte global, que hacen un uso excesivo

33. Stephane Hallegatte y otros, *Shock Waves: Managing the Impacts of Climate Change on Poverty*, Washington, World Bank Group, 2016, p. 4, disponible en openknowledge.worldbank.org.
34. Donna Haraway, "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco", op. cit., p. 23.

y desproporcionado de los recursos (punto sobre el que volveré más adelante). ¿En qué sentido este llamamiento resulta interesante para la perspectiva XF? En la medida en que pone en primer plano una alternativa a la futuridad reproductiva, el proceso de evitar la extensión deliberada de la propia línea genética –es decir, de podar el propio árbol familiar– tiene el propósito de ayudarnos a repensar los modos de la intimidad, la sociabilidad y la solidaridad más allá de los vínculos de la familia nuclear.

Esto nos lleva a la segunda parte del eslogan que Haraway propone para el Chthuluceno: hagan parientes. Se trata del momento productivo ligado a su rechazo del orden actual. Sostiene que "si va a existir una ecojusticia multiespecie, que también pueda incluir diversidad de personas, ha llegado la hora de que las feministas ejerzan un liderazgo en la imaginación, en la teoría y en la acción para deshacer ambos lazos: de genealogía y de parentesco, de parentesco y especies".[35] En otras palabras, las condiciones ecológicas actuales exigen un feminismo que cuide mejor "de los tipos-como-ensamblajes (no especies separadas)",[36] y que nos impulse a repensar las formas de existencia y de relaciones que nuestra política tiende a privilegiar. El concepto que Haraway pone en juego con el propósito de estimularnos a ellos es "parientes", "una palabra que trae en sí un ensamblaje" y hace referencia a una solidaridad más allá del futurismo reproductivo.[37] Su intención, al instarnos a hacer parientes, en vez de hacer bebés, es la de invocar una forma de alianza intraespecie e interespecies menos naturalizada, menos volcada hacia adentro y menos provinciana (una que puedan adoptar y poner en práctica tanto padres como no padres).

35. Ibíd., p. 21.
36. Ibíd., p. 22.
37. Ibíd., p. 22.

Sin embargo, es preciso que nos detengamos un minuto también en su llamamiento a *no* hacer bebés. Cuando Edelman explica qué significa, a su juicio, "resistirse al atractivo de la futuridad, [...] rechazar la tentación de reproducirse",[38] parece estar pasando por alto el hecho de que la procreación biológica no es siempre un proceso planificado de manera expresa o que se busque deliberadamente. Aun si consiguiésemos asegurar el libre acceso al aborto y que el procedimiento perdiera su estigma cultural, es altamente probable que muchos embarazos no planificados fueran llevados a término, por motivos complejos y a veces personales. Y, desde luego, ¿quién estaría dispuesto a pedir que se impida por la fuerza que la gente tenga hijos? Me cuesta mucho imaginarme a Haraway haciendo campaña por la imposición de alguna forma de control de la natalidad sobre las masas que no están dispuestas a ello. Aun así, tal vez conviniera que se apartase de manera más firme de este tipo de ideas (sobre todo si tenemos en cuenta las historias coercitivas de gestión poblacional que en ocasiones han llegado al extremo de imponer prácticas racistas de esterilización compulsiva "como una especie de aduana biopolítica que segrega a las vidas futuras indeseables del conjunto de la ciudadanía".[39]

De hecho, es importante reconocer que en cierta medida es posible considerar estos argumentos de Haraway en favor de una prosperidad multiespecie, basados en la disminución de las tasas de la natalidad, como "sintomáticos de una gran reformulación de la fatal lógica racial de la eugenesia de mediados de siglo".[40] No sostengo aquí que bregar

38. Lee Edelman, *No al futuro*, op. cit., p. 38.
39. Michelle Murphy, *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health, and Technoscience*, Durham, Duke University Press, 2012, p. 130.
40. Michelle Murphy, "Economization of Life: Calculative Infrastructures of Population and Economy", en Peg Rawes (ed.), *Relational Architectural Ecologies: Architecture, Nature, and Subjectivity*, Abingdon, Routledge, 2013, p. 146.

por una des-priorización del acto de hacer bebés sea necesariamente eugenésico, o que la población deba convertirse en "el tercer riel del discurso político de izquierda",[41] pero *sí* me interesa subrayar que debemos tomar en cuenta de manera explícita y cautelosa las historias de la violencia colonialista que subyacen a esta discusión. Después de todo, incluso "si es más fácil imaginar una prosperidad universal en un mundo con menos humanos, desear que haya menos seres humanos constituye un pésimo punto de partida para cualquier proyecto político que tenga expectativas de incluir, mucho menos hacer partícipes, a todas aquellas para las cuales hacer bebés a menudo ha representado una forma de resistencia concreta".[42] Como señala Angela Davis, es preciso distinguir entre el "derecho individual al *control de la natalidad*", entendido como una potencial faceta de la soberanía reproductiva, y "la estrategia racista del *control de la población*",[43] históricamente marcada por una profunda ausencia de dicha soberanía.

Haraway no hace demasiado por explicar de qué manera podría implementarse su idea de control poblacional sin vulnerar la autonomía corporal de los individuos. Su llamamiento a reducir el número de humanos parece curiosamente ligero, una propuesta flotante, libre de las ataduras y complicaciones que suele enfrentar con tanto empecinamiento en otros ámbitos. Uno de sus textos más recientes agrega precisiones necesarias: allí, advierte que "hacer parientes y reequilibrar los números humanos", por ejemplo, es algo que habrá de "ocurrir en conexiones peligrosamente

---

41. Donna Haraway, "Cyborgs for Earthly Survival!", en *London Review of Books: Letters*, vol. 39, nro. 13, 29 de junio de 2017, disponible en www.lrb.co.uk.
42. Sophie Lewis, "Cthulhu Plays No Role for Me", en *Viewpoint Magazine*, 8 de mayo de 2017, disponible en www.viewpointmag.com.
43. Angela Y. Davis, *Mujeres, raza y clase*, trad. de Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2004, p. 214.

encarnadas con lugares, corredores, historias y luchas de descolonización y poscoloniales en curso, no en abstracto y no por parte de un *fiat* externo".[44] De hecho, caracteriza los anteriores "modelos fallidos de control poblacional" como "cuentos que nos dejan fuertes moralejas".[45] Aun así, todo su argumento gira en torno a una visión de futuros reproductivos en los que la tasa mundial de nacimientos humanos está por debajo de los niveles de sustitución (plan que parecería comenzar en un determinado punto futuro del presente capitalista, y no en el marco de luchas activas por alcanzar un futuro poscapitalista). He aquí, en síntesis, la segunda parte del lema "hagan parientes, no bebés", que a decir verdad lo convierte en un arma crítica bastante engorrosa de sostener.

Al tomar en consideración la reproducción *biológica*, es preciso no dejar de lado el profundo impacto que las operaciones mundiales de reproducción *social* tienen sobre la experiencia de las personas que se ocupan de las tareas de cuidado en el actual sistema capitalista. Antes que reducir el tamaño de la población humana, parecería más adecuado comenzar por plantearse el compromiso de actuar en solidaridad con las personas embarazables que tienen a su cargo el trabajo reproductivo. Esto resulta de fundamental importancia en el caso de todas aquellas que ven drásticamente limitado su acceso al capital social de la paternidad; me refiero a sujetos desplazados, racializados, empobrecidos, queer y afectados por distintos estigmas alrededor del mundo. También es muy importante que los futuros que imaginamos tomen en cuenta a los niños realmente existentes (distintos de esa imagen culturalmente sobredimensionada del Niño a la que suelen recurrir ciertos debates acerca del futuro).

44. Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016, p. 138.
45. Ibíd., p. 138.

Esto no supone, desde mi perspectiva, conceder ningún estatus especial a las personas más jóvenes, sino que da cuenta del interés general por reconstituir, en la medida de lo posible, un refugio para quienes se encuentran en situaciones de opresión y vulnerabilidad. Tenemos motivos para creer que una reorientación que nos aleje de la futuridad reproductiva y nos acerque a nuevos modelos de parentesco y xenosolidaridad acaso contribuya a generar una mayor hospitalidad hacia el otro, y que el rechazo cultural generalizado del privilegio que actualmente se concede a la línea de sangre pueda formularse no como un desdén hacia la figura de lxs padres/madres [*parents*] y tutorxs, sino como un acto de solidaridad con todo tipo de recién llegadxs (lxs migrantes, las nuevas personas a cargo de dar cuidados y también los seres humanos más jóvenes).

EL PARENTESCO XENOFEMINISTA

Con todo esto en mente, creo que el pedido de Haraway de que hagamos parientes y no bebés solo reviste utilidad bajo un conjunto de condiciones específicas y muy circunscriptas. Es preciso formularlo a conciencia y con cuidado, como una consigna destinada a alentar un giro ideológico a largo plazo; esto es, como un ambicioso intento de disputarle la hegemonía al futurismo reproductivo, con el objeto de habilitar la existencia de imágenes de futuro alternativas que no estén fundadas exclusivamente en la figura del Niño. En este sentido, es posible leer el "Manifiesto cyborg" de Haraway como una expresión temprana de este llamado a hacer parientes que, como bien nos recuerda María Puig de la Bellacasa, nos instaba "a eludir aquellos modelos de solidaridad y resistencia a la dominación que esperan que confiemos en los lazos sociales evidentes o dados y que nos abramos a inesperadas

alianzas 'antinaturales'".[46] El colectivo Laboria Cuboniks comparte esta posición.

Creemos que el ADN acaso no sea el fundamento de nuestras coaliciones estratégicas más productivas, como hace tiempo se han ocupado de demostrar los movimientos transfeministas. Estos grupos han demostrado las grandes posibilidades que permite la xenosolidaridad, por medio del cuidado práctico y sostenido que ofrecen (y se han visto obligados a ofrecer) a la gran cantidad de personas jóvenes queer que, además de estar privadas de sus derechos, se han visto alienadas de la única red de solidaridad a la que se concede fuerte visibilidad cultural en el contexto del Norte Global: sus familias. La consigna de producir parentesco, por encima y contra la práctica habitual de hacer bebés, cobra sentido cuando se la entiende como un llamado a priorizar la generación de nuevos tipos de redes de contención, en vez de fomentar la irreflexiva reiteración de lo mismo. Esta acción, concebida de manera expresa como un correctivo a la falta de variedad existente en las ideas de parentesco (legal, cultural y político) que gozan de reconocimiento y la sociedad pone a nuestra disposición, resulta de enorme importancia para la política xenofeminista. Por ello afirmamos en nuestro manifiesto que "el hogar como norma se ha fundido con el hogar como hecho, como algo dado imposible de reconfigurar",[47] y contra esto debemos alentar la posibilidad de concebir nuevos futuros más allá del hogar, la familia y el Niño, tal como los conocemos.

Pero no creemos que esto deba realizarse bajo la forma de un desdén condenatorio contra las elecciones reproductivas de otras personas (una postura que iría en contra de

46. María Puig de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2017, p. 80.
47. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 129.

todos los matices de las definiciones interseccionales de lo que constituye la noción de justicia reproductiva) o de una campaña exclusivamente dirigida al control poblacional. Por el contrario, creemos que es necesario basar esta acción en la xenohospitalidad, en la apertura a alternativas que actualmente se encuentran limitadas y en la creación de las infraestructuras ideológicas y materiales que hagan falta para poder formular nuevos deseos como elecciones posibles y realizables. Esta lucha forzosamente nos conduce hacia el poscapitalismo, ya que "debemos concebir una economía que libere la labor reproductiva y la vida familiar, a la vez que construya modelos de familia libres de la mortecina rutina del trabajo asalariado".[48] De hecho, lo que describo aquí bien puede pensarse como una forma de reproducción contrasocial; es decir, como una *reproducción social contraria a la reproducción de lo social tal como existe en la actualidad.*

Por ello, resulta prometedor que hacia el final de su libro *Staying with the Trouble* Haraway aborde esta cuestión por medio de viñetas de posibles organizaciones domésticas alternativas que parecen salidas de la imaginación de Firestone. En clave de ciencia ficción especulativa, esta serie de instantáneas de un futuro posible plantea un mundo en el que la forma convencional de la reproducción heterosexual ha sido reemplazada por una ingeniería genética posgénero y multiparental. En este mundo, "las relaciones de parentesco se establecen en cualquier momento de la vida, lo que por ejemplo abre la posibilidad de agregar o inventar nuevos padres u otro tipo de parientes en momentos de transición clave".[49] Estos imaginarios sugieren un potencial proceso de producción de bebés en el que *también* se crean parentescos, una forma de engendrar niñxs sin necesidad

48. Ibíd., p. 130.
49. Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, op. cit., p. 138.

de engendrar *el* Niño ni participar de la reproducción social de los valores blancos y cishétero patriarcales. Tal vez necesitemos una nueva variante del lema de Haraway, una que reconozca las distintas formas que pueden adoptar los lazos afectivos que constituimos dentro del capitalismo y contra él, sin necesidad de perpetuar la reiteración de lo mismo. En esta dirección apunta la propuesta "Xenofamilia ≥ Biofamilia" –según la cual las familias hospitalarias a la otredad y capaces de hacer síntesis a partir de la diferencia tienen el mismo o mayor valor que aquellas construidas sobre la sola base de la coincidencia genética–, siempre y cuando hagamos la salvedad explícita de que las denominadas "relaciones de sangre" también tienen la posibilidad de convertirse en xenofamiliares por medio de una orientación constante hacia la solidaridad práctica.

Y si para algunas personas esta formulación todavía se muestra innecesariamente desdeñosa de las grandes posibilidades que brindan ciertas formas del cuidado parental, podríamos llegar al compromiso de afirmar algo así como "xenofamilia > sinofamilia", fórmula que favorece una solidaridad orientada hacia afuera con lxs extrañxs, lxs desconocidxs y la figura de lxs extranjerxs, por encima de las formas de solidaridad restrictiva que adopta nuestra relación con lo familiar, lo similar y la figura de lxs compratriotas. Lo que necesitamos, por así decirlo, es desfamiliarizar a la familia biológica y al mismo tiempo refamiliarizar las redes alternativas de solidaridad e intimidad, de manera tal que estas últimas se vuelvan más abarcadoras y estén al alcance de la mayor cantidad de personas posible, sin necesidad de caer en la trampa de reproducir lo mismo. De hecho, llegadxs a este punto resulta interesante señalar que el futurismo reproductivo, dentro de su imaginario procreativo, se ocupa de ignorar activamente el conjunto de alternativas a la duplicación existente. Como bien señala Rebekah Sheldon, "el problema no es únicamente que la retro-reproductibilidad de los niños clausure el futuro, sino

también que la figuración de los niños como ejemplares del presente similar a sí mismo, espacio seguro de la prosperidad humana y retorno a una naturaleza controlable clausura también el aspecto mutacional de la reproducción".[50] Y en parte es justamente allí donde reside lo *xeno*: en las mutaciones, en la posibilidad siempre abierta de que la repetición permita la aparición de la diferencia.

La gran cantidad de esfuerzos destinados a evitar este tipo de "errores de transcripción"[51] –tal como se los entiende en el marco del futurismo reproductivo del ambientalismo hegemónico y otras posturas políticas– da cuenta de que nuestra cultura es bastante consciente de que la reproducción biológica es, de hecho, *separable* de la reproducción social. Ni los linajes genéticos ni la minuciosa orquestación de la crianza de niñxs reales tienen la capacidad de garantizar una continuidad generacional sin fisuras ni una duplicación exacta. Por ende, una clara amenaza se desprende "de una noción inherente a la idea de futuro: la posibilidad de que el mañana no se parezca a hoy. Esto quiere decir que un cambio radical no solo es posible, sino que está todo el tiempo en funcionamiento dentro de la lógica de lo similar a sí mismo y como condición de la reproductibilidad".[52] Retomando el trabajo de Maria Mies, y dándole otra orientación, me gustaría afirmar que es precisamente aquí donde deberíamos situar el carácter productivamente "salvaje" de la reproducción: no en lo impredecible del embarazo y el parto, ni en un rechazo al cyborg médico, sino en la posibilidad siempre presente de que se produzca algún tipo de disrupción que atente contra los distintos esfuerzos tendientes a asegurar la duplicación de

50. Rebekah Sheldon, *The Child to Come: Life After the Human Catastrophe*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2016, pp. 5 y 6.
51. Ibíd., p. 124.
52. Ibíd., p. 29.

lo mismo. Entre una iteración y la siguiente, se abre un espacio susceptible a la aparición de lo extraño; tal vez a esto se deba la aversión y desconfianza generalizada que las sociedades modernas manifiestan hacia lxs niñxs reales (y sus padres y madres), tan acérrima que compensa los efectos de la fetichización cultural del Niño.

La mutación no es un proceso que se pueda programar de antemano, sino un fenómeno que se puede alentar, fomentar o favorecer por medio de la adopción de prácticas de xenohospitalidad, del mismo modo que en la actualidad se cultiva la duplicación de lo mismo por medio del elaborado meme plexo de la futuridad reproductiva. Recuerden, niñxs: el futuro es frágil. Lo que he propuesto en este capítulo es la necesidad de diseminar las bases materiales con el objetivo de ampliar el medio de supervivencia más allá de la familia nuclear; es decir, que necesitamos producir nuevas estructuras de unidad social reproductiva que sean capaces de favorecer la difusión de un sistema de valores distinto. Se trata de un modelo que busca (re) producir futuros sin recaer en la futuridad reproductiva, pero sin olvidar, tampoco, que la supervivencia es una precondición necesaria de cualquier política revolucionaria. Lo que he planteado, a lo largo de este capítulo, es que todas aquellas personas que tenemos cierto interés en el activismo ambientalista debemos mantenernos alerta ante los problemas que presenta el futurismo reproductivo. Como bien nos muestra el trabajo de Edelman, todo aquel que intente pensar el futuro corre el peligro de caer en su trampa.

Por no ser conscientes de los patrones discursivos que dan forma a nuestro mundo, muchas de las inquietudes sociales que se manifiestan en torno a la figura del Niño –a la que a menudo se confunde con toda posibilidad de porvenir– tienden a reafirmar ideologías sexistas y la estructura monogámica de la familia nuclear. No obstante, Power y Muñoz nos permiten avizorar otro futuro más

allá de la futuridad reproductiva. Es posible plantear una política que trascienda el horizonte de la familia y un activismo queer que aún mantenga vivo el afecto movilizador de la esperanza. De hecho, la posibilidad de apelar de manera sensata a este afecto orientado hacia el futuro puede ser de gran utilidad a la hora de crear condiciones hospitalarias con miras a repensar este presente que, para una gran cantidad de actores tanto humanos como no humanos, resulta insoportable. En el capítulo que sigue, retomo la cuestión de la reproducción biológica, pero ya no para prestar atención al problema que suponen ciertas ambiciones abstractas de control poblacional o la celebración del gran Niño blanco, sino como parte de un intento por teorizar las posibilidades y alcances de la tecnología xenofeminista.



TECNOLOGÍAS XENOFEMINISTAS

Las discusiones que sostenemos acerca de una izquierda para el futuro "tienden a girar en torno al gigantesco fantasma metafísico de la Tecnología en sí, en vez de abordar los modos específicos en que ciertos conjuntos sociales hacen uso de determinadas tecnologías con el propósito de alcanzar unos fines particulares".[1] Contra esta costumbre, el presente capítulo analizará las posibilidades de un único artefacto tecnológico: el dispositivo de extracción menstrual Del-Em, diseñado por las feministas estadounidenses de los años setenta. En lo que sigue, quisiera presentar este dispositivo como un ejemplo parcial e imperfecto, pero muy esperanzador, de lo que podría ser una tecnología xenofeminista. Al igual que el espéculo ginecológico, el Del-Em es una tecnología totémica del feminismo de autoayuda de la segunda ola, un movimiento basado en la concientización,

1. Rory Rowan, "Extinction as Usual? Geo-Social Futures and Left Optimism", en *e-flux*, 31 de julio de 2015, disponible en supercommunity.e-flux.com.

la autoeducación y un conjunto de intervenciones concretas en materia de salud y bienestar personal.

Patentado dos años antes de que el fallo de 1973 en el caso *Roe vs. Wade* liberalizara la legislación concerniente al aborto en los Estados Unidos, el Del-Em es un dispositivo diseñado para succionar la pared endometrial del útero humano empleando una jeringa y una cánula flexible que se inserta en el cuello del útero. El proceso se realiza en pocos minutos, y las feministas de aquella época lo presentaban como un medio de regulación menstrual (por condensación del tiempo de sangrado): "en vez de menstruar y tener calambres durante cinco o siete días, cualquier mujer puede extraer su período de una sola vez".[2] Los profesionales de la medicina "manifestaron su preocupación ante el uso que los legos pudieran dar a este dispositivo",[3] pero a juicio de las activistas era un medio adecuado de evitar calambres dolorosos y prolongados, les ofrecía comodidad y un mayor control sobre su cuerpo y en términos generales constituía una herramienta que venía a contrarrestar la cultura de la vergüenza que rodeaba al cuerpo reproductivo y sus fluidos.

Lo importante del caso es que el Del-Em tenía otros usos, más allá del control del ciclo menstrual de cada mujer. También permitía impedir el establecimiento de embarazos tempranos, hasta siete semanas después del último período. En tal sentido, se hizo conocido como una tecnología de aborto "hágalo usted misma". En las páginas que siguen, me dedico a analizar brevemente el desarrollo de este dispositivo y lo caracterizo de manera explícita (no solo al propio dispositivo, sino también a las relaciones

2. Laura Kaplan, *The Story of Jane: The Legendary Underground Feminist Abortion Service*, Nueva York, Pantheon Books, 1995, p. 197.
3. Rebecca Chalker, "Why Menstrual Extraction is a Good Idea", en *On the Issues Magazine*, primavera de 1993, disponible en www.ontheissuesmagazine.com.

sociales que se conformaron a su alrededor) como una provocación xenofeminista. Sin embargo, antes que nada me gustaría esbozar el contexto general en el que se encuadra el análisis de las tecnologías reproductivas que habré de ofrecer a continuación.

ESPECULACIONES: FEMINISMO, TECNOLOGÍA, CONFLICTOS

Las iniciativas de salud de las feministas de los años setenta condujeron simultáneamente a lo que hoy podemos entender, por parte de algunas posiciones del ecofeminismo, como cierto escepticismo ante el (mal) uso de la tecnociencia, como así también a una apertura provisional y limitada a las tecnologías como posibles herramientas de una política de género. Si bien buena parte del activismo sanitario feminista buscó oponerse al auge de la tecnologización de la medicina reproductiva, nunca rechazó de plano la tecnología en sí. Por el contrario, muchos de los medios con los que procuraron someter los velados intereses industriales al control colectivo partieron de la idea de apropiarse de ciertas herramientas médicas consolidadas (como, por ejemplo, los dispositivos de inseminación, aborto y examen ginecológico). Como señalan Barbara Ehrenreich y Deidre English en 1973, la autoayuda es "un intento de apropiación de la *tecnología* sin aceptar también la ideología";[4] es decir, de adueñarse de ciertos dispositivos potencialmente útiles y separarlos de los contextos en los que habían sido desarrollados y por los que habían circulado hasta el momento.

4. Barbara Ehrenreich y Deidre English, *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras / Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad*, trad. de Mireia Bofill y Paola Lingua, Barcelona, LaSal, 1988, p. 82.

En su mayor parte, las feministas de la segunda ola se apropiaron de tecnologías cuyo manejo no exigía un fuerte entrenamiento formal por parte de lxs usuarixs. El ejemplo más claro de esto acaso sea el espéculo ginecológico, instrumento que emplearon para la práctica de autoexámenes vaginales en que las participantes podían ver sus propios genitales con ayuda de un espejo de mano. Es probable que a causa de esta gran simplicidad nos cueste ver a este dispositivo *como* una tecnología, en particular si se lo compara con los enormes avances de la biotecnología en nuestra época. Haraway, por ejemplo, afirma que "esa herramienta es inadecuada hoy para expresar nuestra necesaria política corporal en la negociación de la realidad en la puesta en práctica de la reproducción *cyborg*",[5] y de hecho no debemos perder de vista que determinadas tecnologías con las que no estamos personalmente familiarizadxs probablemente ejerzan una enorme influencia sobre nuestros mundos materiales. A diferencia de la mayoría de las feministas de los años setenta, el XF no desdeña las herramientas complejas por considerarlas inherentemente irrecuperables, sino que incita a abrir distintos debates acerca de su diseño, implementación y posibilidades.

Es claro que la autoayuda por sí sola no constituye una respuesta suficiente a las condiciones de sofisticación tecnológica actuales. No obstante, en la medida en que el espéculo es una herramienta que aún se utiliza con regularidad en los exámenes de rutina (y trae consigo, además, una carga afectiva, a menudo desagradable, para quienes están del lado receptor del instrumento), nos ofrece una vía material e inmediata para comenzar a reflexionar acerca del cyborg medicalizado. A la hora de entender la importancia actual de la tecnología, en vez

5. Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. de Manuel Talens, Madrid, Cátedra, 1995, p. 289.

de apresurarnos a excluir al espéculo y otros dispositivos relativamente simples, debemos ocuparnos de "los múltiples íconos que dan cuenta del amplio espectro de tecnologías a las que el cyborg se enfrenta todos los días".[6] Para Terri Kapsalis, esta herramienta manual, por más "insignificantemente mecánica y preposmoderna que sea, aún es parte integral del teatro pélvico".[7] Dejar de lado o ignorar estas tecnologías *lo-fi* supone pasar por alto los modos importantes en que estas continúan moldeando nuestras experiencias de la tecnomaterialidad.

La tendencia a desestimar la importancia de los dispositivos domesticados -ya sea que se trate de herramientas viejas y con las que estamos familiarizadxs, o de objetos específicamente asociados a lo más prosaicamente "femenino"-, como si estos no merecieran ningún tipo de atención, limita de manera drástica el alcance de nuestro abordaje de las tecnologías y puede llevarnos a ignorar todos los dilemas latentes que plantean. Todavía queda mucho por hacer para "descubrir los orígenes y caminos de la evolución de las tecnologías de la 'esfera de la mujer', que a menudo parecen haber sido cuestiones largamente ignoradas".[8] El presente capítulo, de hecho, busca actuar como una corrección a esta tendencia. Para ser claras: las herramientas manuales no representan a los horizontes feministas en toda su extensión; a medida que el texto avance, iremos derivando hacia formas de intervención corporal más abiertamente cyborgs. Sin embargo, he elegido este estudio de caso porque ofrece muchas posibilidades. No solo nos permite analizar de qué manera los principios teóricos abstractos del XF

6. Terri Kapsalis, *Public Privates: Performing Gynecology from Both Ends of the Speculum*, Durham, Duke University Press, 1997, p. 172.

7. Ibíd., p. 168.

8. Judy Wajcman, *Feminism Confronts Technology*, Cambridge, Polity, 1991, p. 17.

pueden funcionar en circunstancias históricas concretas, sino que también dirige la atención de la crítica hacia un área de la tecnología que con demasiada frecuencia suele ser ignorada.

Vale la pena señalar que la presentación que Haraway hace del espéculo no desdeña por completo su potencial como herramienta para la política de género, en particular cuando la posiciona dentro del contexto de la autoayuda de la segunda ola. Como señala:

> El espéculo reposeído, signo de la atención que prestaba el Movimiento de Liberación de las Mujeres hacia los instrumentos materiales de la ciencia y la tecnología, fue entendido como una tecnología autodefinitoria. Sin embargo, estas sesiones colectivas con el espéculo y el espejo no solo eran símbolos. Eran prácticas de experimentación y autoayuda, en un período en el que el aborto aún era ilegal e inseguro. Los grupos de autoayuda desarrollaron técnicas de extracción menstrual, es decir, aborto temprano, que podían ser practicadas por las mujeres, sin ayuda o entre ellas, fuera del control médico profesional.[9]

En síntesis: el espéculo es (a primera vista) una tecnología relativamente sencilla, que les permitió a personas de los Estados Unidos y otras partes del mundo realizarse autoexámenes vaginales y generar cierto sentido de autonomía corporal por fuera del sistema de salud impulsado por el afán de lucro. De hecho, este dispositivo continúa teniendo hasta nuestros días un lugar preponderante en los imaginarios culturales del empoderamiento feminista por medio del cuidado de la salud.

9. Donna Haraway, "Feto. El espéculo virtual en el Nuevo Orden Mundial", en *Testigo_modesto@segundo-milenio: HombreHembra©_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*, trad. de Helena Torres, Barcelona, UOC, 2004, p. 224.

El isotipo de la Women's Health Specialists of California,[10] por ejemplo, muestra un puño alzado que toma un espéculo. Una imagen similar aparece en la cubierta de la antología de 2010 *Feminist Technology*, un panorama de los modos en que el diseño, la comercialización y el uso de determinados objetos puede volverlos más o menos útiles como herramientas de una política de género. La elección de esta imagen para la cubierta resulta llamativa, sobre todo dado que a lo largo de la publicación solo se menciona a los espéculos en dos pasajes; la primera vez, muy brevemente, como parte de una comparación, y la segunda en el marco de una discusión acerca de sus *límites* como tecnología feminista. Como bien señala un ensayo publicado dentro de este volumen, el examen del cuello de útero y otras intervenciones ginecológicas en ocasiones "no resultan particularmente agradables, en parte debido a la construcción del propio espéculo en acero o plástico. Una rápida búsqueda de patentes revela que la forma o el estilo del espéculo no ha cambiado demasiado desde su diseño en 1892".[11]

Resulta preocupante que la antología no tenga nada que decir acerca de los procesos por los cuales se llegó al diseño actual del espéculo; a saber, por medio de la experimentación con mujeres negras esclavizadas. Su inventor, J. Marion Sims –pionero de la cirugía ginecológica del

10. Literalmente, "Especialistas en la Salud de las Mujeres de California". Se trata de una ONG sin fines de lucro, fundada en los años setenta, dedicada a la promoción y la atención de la salud sexual y reproductiva de las mujeres. [N. del T.]

11. Sharra L. Vostral y Deana McDonagh, "A Feminist Inventor's Studio", en Linda L. Layne, Sharra L. Vostral y Kate Boyer (eds.), *Feminist Technology*, Urbana, University of Illinois Press, 2010, p. 200. Si bien en los últimos años se han propuesto algunas ideas novedosas, en los consultorios continúa predominando el espéculo de diseño clásico. Véase Arielle Pardes, "The Speculum Finally Gets a Modern Redesign", en *Wired*, 5 de octubre de 2017, disponible en www.wired.com.

siglo XIX– mantenía a estas mujeres encerradas como si se tratara de "pertenencias en la parte de atrás de su hospital privado".[12] El espéculo fue inventado en el contexto de un prolongado abuso experimental, en el que sujetos de estudio deshumanizados padecieron múltiples procedimientos e intervenciones quirúrgicas de tipo invasivo sin consentimiento e incluso sin anestesia. Los espéculos, entonces, introducen una precaución crucial a la hora de discutir la tendencia del xenofeminismo a apropiarse de tecnologías existentes: este gesto *debe* prestar atención a las historias interseccionales e implicaciones de las herramientas que toman en consideración. De otra forma, pueden encontrarse en la posición de celebrar de manera acrítica herramientas y productos de tortura.

ELIMINAR BARRERAS

Junto con el espéculo, acaso la tecnología más estrechamente asociada al movimiento sanitario feminista sea el Del-Em, dispositivo de autoayuda que goza de menos notoriedad pública, pero de enorme significación cultural. En lo que sigue no se lo discutirá aisladamente, sino como un nodo clave dentro de una red de elementos interconectados que comprende también a las comunidades de activistas, la infraestructura del sistema de salud, los cambios en materia de legislación e incluso prácticas transnacionales de atención de la salud. A mi juicio, el Del-Em constituye un caso interesante para el análisis de las relaciones xenofeministas con la tecnología no solo debido a las enormes oportunidades que brinda en términos de una concepción limitada de la conquista de una mayor autonomía reproductiva de las personas

12. Rose Eleveth, "Why No One Can Design a Better Speculum", en *The Atlantic*, 17 de noviembre de 2017, disponible en www.theatlantic.com.

embarazables, sino también por otros cuatro motivos fundamentales: (1) su circunvalación de las autoridades, (2) su condición como herramienta de refuncionalización, (3) su inmersión en discursos sobre escalabilidad y (4) su potencial para un uso interseccional. En lo que queda de este capítulo, abordaré cada uno de estos puntos por separado.

El movimiento de autoayuda de la segunda ola del feminismo estadounidense caracterizó explícitamente sus actividades como un intento de restaurar la autonomía corporal de personas que se sentían desempoderadas en sus interacciones con el establishment médico y se veían excluidas del proceso de toma de decisiones en lo que concernía al cuidado de su salud. Como señalan Ehrenreich y English, "cuando exigimos el control sobre nuestro cuerpo, nuestra reivindicación va dirigida sobre todo al sistema médico, en cuyas manos se halla la solución".[13] En los años setenta, la relación entre quienes estaban a cargo de brindar atención médica y quienes la recibían estaba altamente marcada por el género y era profundamente desigual, y las usuarias del servicio "[dependían] de la medicina oficial para ejercer el control más elemental sobre su reproductividad".[14] Nos referimos más específicamente a la práctica de ligadura de trompas sin consentimiento, las histerectomías innecesarias y la prescripción de anticonceptivos poco testeados o testeados de manera antiética.

Nacida de las actividades de concientización del feminismo de la segunda ola, "la autoayuda funcionaba por

13. Barbara Ehrenreich y Deidre English, *Brujas, comadronas y enfermeras*, op. cit., p. 41.
14. Ibíd., p. 42. Algunos elementos de esta relación desigual persisten hasta el día de hoy. Como señala Chikako Takeshita en su estudio sobre el DIU, los doctores todavía son "los guardianes definitivos de las decisiones de las mujeres". Véase Chikako Takeshita, *The Global Biopolitics of the IUD: How Science Contructs Contraceptive Users and Women's Bodies*, Cambridge, MIT Press, 2012, p. 103.

medio de pequeños grupos de mujeres que se reunían a compartir información e historias, se educaban acerca de sus cuerpos y el funcionamiento del establishment médico y buscaban remedios para pequeñas molestias corporales".[15] Se centraba en el desarrollo del conocimiento lego no solo como medio para la afirmación de la agencia inmediata sobre el propio cuerpo –es decir, de entender de manera más completa su funcionamiento–, sino como parte de un proceso común de autoempoderamiento y un primer paso destinado a exigir la adopción de prácticas más atentas a lxs pacientes en materia de atención de la salud. No obstante, el movimiento se hizo célebre ante todo por sus intentos de disputarle el poder al establishment médico. El abordaje "hágalo usted misma" contribuyó a la difusión y propagación de iniciativas como *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, un libro pionero sobre la salud de la mujer, cuya versión original *Our Bodies, Ourselves* (OBOS) se publicó por primera vez en 1971 como la recopilación de actas de un pequeño taller de autoayuda y más tarde habría de convertirse en el libro del Colectivo de Mujeres de Boston.

El colectivo de hecho encontró muchas barreras a la hora de recabar información sobre ginecología y el cuerpo reproductivo. En aquella época, a las personas no profesionales se les impedía incluso acceder a las bibliotecas médicas, y el proceso de escritura del libro "avanzó gracias a estudiantes de Medicina que de buena fe prestaron a las mujeres sus carnets de bibliotecas de manera clandestina".[16] Buena parte del material incluido en la edición original de OBOS fue resultado de un arduo proceso de investigación individual destinado a contrarrestar la enorme escasez de información y recursos, que era resultado de un

15. Kathy Davis, *The Making of Our Bodies, Ourselves: How Feminism Travels Across Borders*, Durham, Duke University Press, 2007, p. 121.
16. Ibíd.

proceso de exclusión del que participaban las autoridades médicas y las bibliotecas universitarias. Estas dificultades para obtener información básica acerca de la salud humana suponían un impedimento enorme para brindar y acceder a la atención de la salud por fuera del establishment médico, en particular cuando se trataba de procedimientos restringidos por la ley. De hecho, la decisión de incluir un capítulo sobre el aborto en *OBOS* fue bastante revolucionaria (sobre todo si se tiene en cuenta que el libro se publicó dos años antes del caso *Roe vs. Wade*), pero lo que ocurre es que a comienzos de los años setenta resultaba particularmente acuciante la necesidad de ampliar el acceso real al aborto.

Ante esta situación, las feministas establecieron servicios de orientación y asesoramiento para el aborto, como la organización Jane en Chicago. Lo que en principio nació como una de las tantas redes estadounidenses formadas con el propósito de contactar a las personas con los "abortistas clandestinos" más tarde habría de adoptar un giro muy particular:

> En un primer momento, las mujeres que formaban parte de Jane se dedicaron a monitorear abortistas, con la intención de determinar cuáles eran competentes y confiables. Pero no tardaron en advertir que en la medida en que las mujeres continuaran dependiendo de personas que realizaran prácticas médicas ilegales siempre se hallarían en una situación de indefensión. Entonces, decidieron tomar el control sobre el proceso de aborto de manera tal que las mujeres que recurrieran a ellas pudieran tenerlo. Eventualmente, el grupo encontró un doctor que se mostró dispuesto a colaborar con la organización. Pero, cuando descubrieron que en realidad las había engañado y no era médico, las mujeres de Jane tomaron una decisión osada: "si él puede hacerlo, nosotras también". Pronto las integrantes de Jane aprendieron de él las habilidades técnicas necesarias para practicar abortos.[17]

17. Laura Kaplan, *The Story of Jane*, op. cit., pp. ix y x.

Presenciar y asistir en la práctica de abortos fuera de un entorno clínico profesionalizado les permitió a las integrantes de Jane alcanzar una nueva comprensión del procedimiento y adoptar hacia este una nueva actitud: "las técnicas eran muy directas [...]. Eran habilidades que, con práctica y cuidado" cualquier persona no profesional podía aprender.[18] Al desmitologizar así el aborto, los integrantes del servicio llegaron a la conclusión de que "las barreras que el establishment médico erigía entre el paciente y quien realizaba la práctica no respondían a las necesidades de la mujer ni a las necesidades de la situación".[19] Por el contrario, obedecían a las necesidades de un poder disciplinario y eran un medio de acaparar la autoridad institucional y el conocimiento útil.

El grupo hizo suya la misión de contribuir a la soberanía reproductiva de la mujer haciendo que las usuarias del servicio fueran partícipes activas de la atención de su propia salud, un proceso que tenía el propósito de desnaturalizar el tratamiento condescendiente que muchas de ellas recibían por parte de los médicos. Al principio, las integrantes de Jane recurrieron mayormente a abortos por dilatación y curetaje, procedimiento en el que se abre el cuello del útero y se raspan los contenidos del útero. Más tarde, sin embargo, algunas de sus integrantes adoptaron el modelo de aspiración manual por medio del empleo de cánulas y jeringas que aprendieron de las inventoras del Del-Em. Si bien las integrantes de Jane no hicieron uso de este dispositivo sino que emplearon métodos *relacionados* con la extracción menstrual, el relato de aquellas que participaron del servicio aún nos resultan de enorme utilidad para entender su relación crítica con el instrumental médico. Laura Kaplan organiza en buena medida la historia

18. Ibíd., p. 130.
19. Ibíd.

de Jane en torno a la necesidad de conquistar "el acceso a las herramientas y destrezas necesarias para afectar las condiciones" de existencia tecnomaterial de las mujeres; es decir, caracteriza al proceso de circunvalación de las autoridades en términos de una apropiación de tecnologías.[20] Una vez más, nos encontramos con que el desarrollo y la apropiación de tecnología fueron parte decisiva de los esfuerzos del movimiento feminista por desafiar el sexismo y el afán de lucro del sistema médico de atención de la salud.

Es preciso ver al propio Del-Em en estos mismos términos: como una tecnología diseñada por las feministas para eludir las restricciones médicas y jurídicas que limitaban el acceso al aborto. El caso representa otro nivel de la tendencia general al libre intercambio de información y la circunvalación de las autoridades. Podríamos afirmar que el Del-Em constituye una instancia de los principios de diseño libre y código abierto como medios pensados para garantizar la diseminación equitativa de herramientas y tecnologías. Si bien su diseñadora original (Lorraine Rothman) *patentó* el dispositivo, su intención siempre fue que circulara de manera libre y no comercializada. La decisión formal de recurrir a la propiedad intelectual no respondió a que quisiera asegurarse la propiedad individual del procedimiento y los instrumentos de extracción menstrual, sino a un intento deliberado de asegurar que el Del-Em continuara siendo gratuito, seguro y que pudieran compartirlo todas aquellas que lo necesitaran.

Esto es de gran importancia a la hora de contextualizar la aparición de este dispositivo diseñado en California durante los años setenta, momento y lugar asociados a una fuerte innovación en materia de desarrollo de software. El énfasis en esta posibilidad de compartir que caracteriza a la autoayuda en general, y a la extracción menstrual en particular, puede pensarse en términos "análogos a los

20. Ibíd., p. xi.

modos de producción y circulación compartida que dio nacimiento a formas de software como UNIX y más tarde LINUX, como así también a las patentes de código abierto",[21] desarrollos en los que algunos analistas contemporáneos ven la posible emergencia de una nueva economía de colaboración, fundada en un intercambio activo de conocimiento. El interés incipiente en el diseño libre, de código abierto y la diseminación era característico del momento histórico de emergencia del Del-Em. Por su adopción de mecanismos ajenos al mercado y su constante énfasis en el acto de compartir información y cooperar de manera voluntaria, el movimiento feminista de autoayuda demuestra un ethos afín a lo que hoy denominamos los Creative Commons. Esta fue, justamente, una punta de lanza fundamental en los esfuerzos feministas por evitar los mecanismos compulsivos del sistema de atención de la salud.

El manifiesto xenofeminista trae a colación el vínculo entre las tecnologías médicas y las plataformas libres y de código abierto en un contexto distinto; a saber, la atención de la salud de las personas trans* en el siglo XXI. Paul B. Preciado se encuentra entre quienes han discutido el problema de eludir a las autoridades en el marco de las comunidades trans*. Su innovador libro *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica* da cuenta de su propio proceso de experimentación con el Testogel, un andrógeno sintético que se administra a través de la piel. Como él señala, mientras algunas personas eligen emplear la droga "siguiendo un protocolo de cambio de sexo, otros trafican y se administran hormonas sin esperar un cambio de sexo legal y sin pasar por un protocolo psiquiátrico".[22] Preciado se posiciona del lado de estas últimas,

21. Michelle Murphy, *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health, and Technosciences Durham*, Duke University press, 2012, p. 160.
22. Paul B. Preciado, *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2014, p. 51.

de quienes toman testosterona por fuera de los territorios estrechamente definidos por su uso institucionalmente permitido. No las toma con permiso de los médicos con el propósito de transicionar de "femenino" a "masculino"; se las autoadministra de manera ilícita, apropiándose y reutilizando moléculas específicas en un acto de autoexperimentación sin metas preconcebidas ni resultados ideales.

La decisión de no buscar un diagnóstico oficial nace en parte de un rechazo a someterse a la mirada policial de las autoridades médicas y jurídicas. Como observa Joshua Rivas en su análisis del texto:

> Por lo general, antes de que a un individuo transgénero pueda prescribírsele un tratamiento de reemplazo hormonal (y en el caso de Francia, que la seguridad social cubra sus costos), la persona trans debe satisfacer ciertos criterios de selectividad estipulados por los *Estándares asistenciales* de la Asociación Internacional de Disforia de Género Harry Benjamín, que incluyen el diagnóstico de un desorden de identidad de género por parte de un médico o un profesional de la salud mental. De esta forma, Preciado se sitúa dentro de un espacio biopolíticamente construido de clandestinidad y no reconocimiento...[23]

Para algunos, esta dinámica es característica de las tensiones existentes entre las comunidades trans* y los poderes disciplinarios del Norte Global, y sostienen que las personas trans* "buscan acceder a tratamientos quirúrgicos, hormonales y psicoterapéuticos, pero también evitar la patologización y la estigmatización; esta es una característica

23. Joshua Rivas, "Intoxication and Toxicity in a Pharmacopornographic Era. Beatriz Preciado's *Testo Junkie*", ponencia presentada en la conferencia *Intoxication*, celebrada en París el 28 de junio de 2013. La Asociación Internacional de Disforia de Género Harry Benjamin era la antecesora de la actual Asociación Profesional Mundial para la Salud Transgénero.

decisiva, y tal vez el principal problema, de su relación con la clínica médica".[24] Este dilema es uno de los motivos por los que algunas personas que disponen de los medios necesarios prefieren evitar el diagnóstico oficial como forma de acceso a los tratamientos y las tecnologías. Al igual que ocurrió con la autoayuda feminista de los años setenta, una relación compleja con las infraestructuras de salud empuja a las personas a encontrar otros modos de acceder a la atención, a menudo ligados a la autoexperimentación dentro de redes de contención politizadas.

Sin embargo, en los últimos años las autoridades han perdido mucho control sobre el conocimiento y la tecnología, situación que se refleja en los lineamientos clínicos. El Royal College of Psychiatrists,[25] por ejemplo, advierte que "resulta muy sencillo adquirir hormonas y bloqueadores de hormonas en Internet. En estas circunstancias, el profesional médico o el especialista a cargo debe tener en cuenta los posibles riesgos de no prescribirle hormonas al paciente".[26] Por ende, el protocolo indica que los médicos generalistas y otros no especialistas "prescriban

24. Riki Lane, "Paradigm and Power Shifts in the Gender Clinic", en Leonore Manderson (ed.), *Technologies of Sexuality, Identity, and Sexual Health*, Abindgon, Routledge, 2012, p. 205. Si bien Lane cree que comienzan a aparecer nuevos modelos de atención de la salud más en colaboración, todavía hay obstáculos en términos de igualdad de acceso. En aquellos casos en que la atención de la salud está mayormente privatizada, las condiciones que las personas trans* deben satisfacer para obtener diagnóstico (y por consiguiente, tratamiento) pueden en ocasiones ser un poco menores. No obstante, tanto el diagnóstico como el tratamiento pueden resultar financieramente inaccesibles para la gran mayoría. En países con servicios de salud pública, los costos pueden verse reducidos, pero por lo general se advierten retrasos en el tratamiento y los diagnósticos se hacen sobre la base de condiciones mucho más restringidas.
25. Principal asociación de psiquiatras de Gran Bretaña [N. del T.].
26. Royal College of Psychiatrists, "Good Practice Guidelines for the Assessment and Treatment of Adults with Gender Dysphoria", en *College Report CR181*, 21 de octubre de 2013, disponible en www.rcpsych.ac.uk.

tratamientos endocrinológicos 'de adaptación' como parte de una estrategia de contención y reducción de daños mientras el paciente espera la consulta con un especialista o cualquier otro tratamiento de identidad de género".[27] Podemos ver que el hecho de que las personas cuenten con medios alternativos de acceso a la información, al apoyo de sus pares y a las especialidades farmacéuticas ha obligado al establishment médico a adoptar profundos cambios en el modo en que concibe el tratamiento. Esto representa un nuevo modo de resistencia a esas instituciones que históricamente han luchado por asegurar la estabilidad de la grilla disciplinaria de género ante las innovaciones biotécnicas que podrían perturbarla.

Al administrarse testosterona de una manera que no obedece las prescripciones de dicho establishment, Preciado usa la intervención técnica dentro y sobre su cuerpo como un medio de protestar contra el régimen farmacopornográfico que lo constituye. Lo dice de manera expresa y contundente en varias oportunidades, y advierte que "tu cuerpo, el cuerpo de la multitud, y los entramados farmacopornográficos que los constituyen son laboratorios políticos, al mismo tiempo efectos de procesos de sujeción y control y espacios posibles de agenciamiento crítico y de resistencia a la normalización".[28] En una propuesta en la que claramente se deja oír la primacía que el movimiento de autoayuda concedía a sanadorxs no profesionales, Preciado encuadra de manera explícita la experimentación con el propio cuerpo en el contexto de una tradición de amateurismo radical. Esta se asocia, en particular, a los herbolarios, las comadronas y las brujas, personas que fueron deliberadamente excluidas de la medicina con el propósito de favorecer su simultánea profesionalización

27. Ibíd., p. 25.
28. Paul B. Preciado, *Testo Yonqui*, op. cit., p. 275.

y masculinización. Preciado sostiene que la llegada de la modernidad involucró un vasto "proceso de erradicación de saberes y poderes populares y de consolidación de un poder y un saber experto y hegemónico imprescindible para la implantación progresiva del capitalismo a escala global".[29] No obstante, las tecnologías de comunicación en redes han vuelto cada vez más difícil continuar acumulando el conocimiento en sistemas de exclusión.

En una decisión que resulta interesante para lo que nos ocupa en este contexto, Preciado enmarca su relación ilegítima con el Testogel en el lenguaje comúnmente asociado a lo digital y a los Creative Commons. Se posiciona del lado de lxs "hacktivistas de género" o *gender hackers*, una comunidad de "usuarios *copyleft*: es decir, consideramos las hormonas sexuales como biocódigos libres y abiertos cuyo uso no debe estar regulado ni por el Estado ni confiscado por las compañías farmacéuticas".[30] A juicio del xenofeminismo, este medio que permite la circulación de la biotecnología y la información en la era digital ha sido "esencial para arrebatar el control de la economía hormonal a las instituciones 'guardianas' que intentan mitigar las amenazas a las distribuciones preestablecidas de lo sexual".[31] Esto incluye "la hidra de farmacias del mercado negro" que la era digital ha puesto a nuestra disposición, como así también la diseminación del "saber hacer endocrinológico"[32] entre las comunidades en red; fenómenos que se han visto a su vez alentados por los desarrollos cada vez más visibles de las criptomonedas y de los mercados en la *darknet*.

En otras palabras, el auge de Internet trajo consigo nuevas oportunidades de que las personas eludan las

29. Ibíd., pp. 126 y 127.
30. Ibíd., p. 51.
31. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 130.
32. Ibíd.

instituciones médicas y jurídicas, y por tanto eviten (hasta cierto punto) formas limitantes y poco útiles de patologización. Sin embargo, el manifiesto xenofeminista deja en claro su insatisfacción con el carácter limitado de las alternativas que ofrece este comercio ilícito online, no solo debido a la posibilidad de que una farmacéutica libre de regulaciones ponga a la venta medicamentos adulterados, ineficaces, que hayan sido inadecuadamente almacenados y demás. En un punto de mayor intersección con el ethos de los Creative Commons, nosotrxs sostenemos que

> comerciar con las reglas de los burócratas del mercado no es una victoria en sí misma. Estas mareas deben subir aún más alto. Nos preguntamos si el concepto "hackeo de género" es extensible a una estrategia de largo alcance, una estrategia dirigida al *wetware* similar a lo que la cultura hacker ha hecho ya por el *software*. [...] Sin poner vidas en peligro imprudentemente, ¿podemos enlazar las promesas embrionarias que nos presenta la impresión en 3D farmacéutica (*"reactionware"*), las clínicas telemédicas de base para el aborto, lxs "hacktivistas" de género, los foros de autoadministración de terapia hormonal sustitutiva [DIY-HRT] y demás, para montar una plataforma médica gratuita y abierta?[33]

Al mirar en estas direcciones, reconocemos el destello de ciertos instantes de oportunidad dentro de lo que en muchos sentidos constituye un paisaje online limitado y conservador. Al apuntar hacia estas posibilidades limitadas, diría que también nos hacemos cargo del legado del Del-Em.

Podría parecer perverso contextualizar las prácticas y formas del activismo trans* contemporáneas en términos del movimiento feminista de la segunda ola, conocido por su hostilidad hacia cualquier persona que no fuera una

33. Ibíd.

mujer cis (y en particular, una mujer cis blanca, de clase media y del Primer Mundo). Incluso las historias que se escriben hoy acerca de la autoayuda en los años setenta evitan abordar esta exclusión subyacente de los cuerpos marcados por la Otredad. Rara vez alguien tiene en cuenta las importantes implicaciones de este movimiento para las personas trans*, no binarias, intersexo o disidentes de género, a pesar de tratarse de uno de sus legados más interesantes. ¿De qué manera nuestra práctica transfeminista puede negociar esas tendencias falsamente universalizadas? ¿Cómo puede convertirse el Del-Em en un ejemplo de tecnología xenofeminista, dada la aparente invisibilidad de los cuerpos trans* (no-)reproductivos dentro del contexto en el que este dispositivo emerge?

Esta es una cuestión sobre la que habré de regresar más adelante. Por ahora, limitémonos a señalar que el xenofeminismo mantiene una relación tensa con el movimiento de autoayuda. Para que este vínculo resulte productivo, es necesario someterlo a un proceso de refuncionalización activa, proceso que podríamos caracterizar como el uso de viejos medios para nuevos fines. Cualquier acto de refuncionalización representa en cierta forma la recuperación o el redireccionamiento de actividades pasadas, y el uso específico que este capítulo hará de ejemplos tomados del feminismo de la segunda ola exige una reorientación del movimiento hacia nuevos fines, una extensión concertada de sus metas y una apropiación estratégica de sus herramientas.

ACTIVIDAD DE (RE)FUNCIONALIZACIÓN

Poner en diálogo el feminismo de la segunda ola y sus "herramientas manuales" con los últimos desarrollos de la cultura digital podría parecer un poco forzado. Sin embargo, no soy la primera en advertir que la autoayuda nos

ofrece un valioso recurso para pensar la comunicación en redes del siglo XXI. Alexandra Samuel, por ejemplo, considera la extracción menstrual no desde la perspectiva de la sinergia con el software de código abierto, sino como un modelo alternativo de red de telecomunicaciones en situaciones de emergencia. En términos más específicos, analiza la importancia de que las bases puedan contar con sus propios medios, en una era en la que Internet (como sistema vital de memoria y saberes) se ha convertido en una herramienta fundamental de supervivencia.

Samuel advierte que, en tiempos de crisis, "toda posibilidad de encontrar transmisores de emergencia, acceder a información vital y localizar a nuestros amigos y familiares depende en gran medida de nuestra capacidad de hacer una llamada telefónica o conectarnos a Internet. En una situación de desastre, esa conectividad puede ser lo primero que se vea afectado".[34] Como cyborgs post-millenials, nuestra capacidad de acción está en buena medida ligada a las infraestructuras de información con las que nos relacionamos cotidianamente. Es por ello que en caso de crisis podemos encontrarnos ante la necesidad de contar con tecnologías de comunicación alternativas, categoría que incluye básicamente de todo, desde equipos de radioaficionado a redes descentralizadas, que es factible montar por medio de la interconexión de distintos dispositivos de la Internet de las cosas (IoT). De hecho, estas redes pueden ser valiosas no solo en situaciones de emergencia en las que se caiga la infraestructura de comunicaciones, sino también en casos de censura estatal, acceso inequitativo a Internet y otras barreras que impidan el libre flujo de la información. Dentro de estas posibilidades,

34. Alexandra Samuel, "Why the Future of the Internet May Depend on the History of Abortion", en JSTOR *Daily*, 31 de mayo de 2016, disponible en daily.jstor.org.

cabe contemplar el intercambio cerrado de archivos *peer-to-peer*, los sitios de filtración de información oficial e incluso situaciones de rebelión civil.[35]

Samuel señala que "debemos ampliar de manera radical la cantidad de personas que cuenten con el conocimiento técnico, el hardware y la energía eléctrica de emergencia que hacen falta para montar y mantener redes en malla *peer-to-peer* [...]. El hardware y la energía necesarios para mantener en funcionamiento un nodo de red no son monumentales, y el conocimiento técnico que esto exige, si bien es significativo, está al alcance de cualquier persona que sea capaz de seguir un manual de instrucciones".[36] El requisito más urgente, al menos a su juicio, es conformar un movimiento ascendente de personas interesadas en autoequiparse por medio del intercambio de conocimiento, en una acción que le enseñe a eludir los canales oficiales de comunicación a la mayor cantidad de personas posible, dado que es la cantidad de participantes lo que confiere potencia a una red en malla. Aunque el carácter eminentemente defensivo de Samuel entre hasta cierto punto en conflicto con algunos elementos del manifiesto xenofeminista (cuestión sobre la que volveré a su debido momento), debemos reconocer que su mirada está en sintonía con nuestro análisis en la medida en que extiende explícitamente los alcances del movimiento de salud feminista de los años setenta.

35. De hecho, las redes en malla ya han demostrado su utilidad en situaciones de rebelión civil. La aplicación de mensajería Firechat, por ejemplo –pensada en principio para permitir que las personas se conecten en áreas donde no tenían buena señal cuando concurrían a festivales de música–, fue una herramienta importante de las protestas estudiantiles que se organizaron en Taiwán, Hong Kong y otros lugares. Véase M. Castillo, "How a Chatt App for Burning Man Turned into a Tool for Revolution", en *Adweek*, 25 de marzo de 2015, disponible en www.adweek.com.

36. Alexandra Samuel, "Why the Future of the Internet May Depend...", op. cit.

Su planteo caracteriza a la extracción menstrual como modelo y precedente de "una campaña extendida en el tiempo y descentralizada que logró diseminar destrezas técnicas complejas entre el amplio espectro de las participantes de los grupos de autoayuda".[37] El argumento pone las prácticas y saberes de la autoayuda -que abarcan el montaje y uso del Del-Em- en diálogo con la necesidad contemporánea de propagar la literatura técnica concerniente al montaje de infraestructuras alternativas de telecomunicación: "el ejemplo de la extracción menstrual demuestra que es posible diseminar las herramientas y la experticia necesarias para llevar adelante una forma de autoayuda moderadamente compleja. Lo único que hace falta es contar con una pequeña comunidad de personas comprometidas e informadas, dispuestas a enseñar, y otra comunidad mayor de personas que entiendan el valor de este aprendizaje".[38] Si bien Samuel presta atención sobre todo al elemento "hágalo usted mismx" de esta forma de activismo de la segunda ola del feminismo estadounidense -esa capacidad de circunvalar a las autoridades de la que ya hemos hablado-, también roza el segundo de los cuatro ejes que he propuesto para considerar las tecnologías xenofeministas. Nos encontramos ante un claro ejemplo de *refuncionalización*. Las redes en malla *peer-to-peer* suponen una apropiación estratégica de "aparatos que funcionan con baterías, con capacidad Bluetooth" de lo más corrientes.[39] Utilizar estos aparatos con propósitos distintos de aquellos para los que originalmente fueron diseñados permite crear una red que, vinculada con otras redes locales, ofrece un ensamble de conectividad mayor.

---

37. Ibíd.
38. Ibíd.
39. Ibíd.

Por consiguiente, lo que impulsa en parte esta idea de un movimiento de base que luche por la alfabetización técnica es un conjunto de ideas en torno a la reutilización y refuncionalización de recursos disponibles con la mayor efectividad posible. El Del-Em sin duda alguna fue un claro ejemplo de ello. De hecho, resulta importante tomar en consideración este tipo de apropiación estratégica a la hora de discutir los posibles puntos de confluencia entre la extracción menstrual y el proyecto xenofeminista. En el manifiesto, nos preguntamos "por qué hay tan poco esfuerzo explícito y organizado por redirigir las tecnologías hacia fines políticos progresistas de género" y proponemos el uso estratégico de "las tecnologías existentes para rediseñar el mundo".[40] En este punto, acaso valga la pena señalar que todo desarrollo sociotécnico puede ser pensado como una forma específica de refuncionalización, en la medida en que da a materiales existentes usos alternativos; esto no es otra cosa que la inversión de la verdad de Perogrullo de que cualquier transformación posible emerge de las condiciones existentes y se ve limitada por los materiales de los que se dispone. Sin embargo, hay otra cuestión más específica que es posible plantear aquí.

En una entrevista reciente, le preguntaron a Lucca Fraser, una de mis colegas de Laboria Cuboniks, si le parecía posible desmantelar la casa del amo con las herramientas del amo. Ella dio una respuesta enfática:

> Sí. Tanto literal como figurativamente. Esa es justamente la naturaleza de las herramientas: tienen usos que van más allá de las intenciones de los amos. Y tienen debilidades que es posible explotar para hacer que hagan cosas para las que no fueron diseñadas. Ese es básicamente el significado de la palabra *hackear*. Eso no significa que no haga falta crear nuevas herramientas.

40. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 118.

> Cuantas más tengamos, mejor. Pero sí, absolutamente, es posible desmantelar la casa del amo con las herramientas del amo.[41]

No solo podemos emplear los recursos existentes para desarrollar mejores herramientas, también podemos emplear las herramientas existentes para alcanzar resultados mejores y más emancipatorios. Estos comentarios están en franca sintonía con mi definición de la refuncionalización como el uso de viejos medios para alcanzar nuevos fines, y guarda profunda relación con mis ideas acerca de las tecnologías de extracción menstrual. En distintos sentidos, el Del-Em buscó concretar lo que me atrevería a caracterizar como un proyecto xenofeminista de refuncionalización, dando una forma concreta a cualquier discusión abstracta acerca de la desobediencia de las herramientas.

El sentido más obvio en que lo consigue es por medio de su proceso de construcción material. Antes que disponible a la venta como un objeto completo y terminado, la expectativa era que las practicantes de autoayuda dispuestas a experimentar fueran capaces de construir el dispositivo por su propia cuenta, incluso echando mano a la reutilización de artefactos cotidianos que pudieran encontrar en su casa: mangueras de pecera, un frasco "del tipo que utilizamos para guardar conservas", el tubo plástico de una lata de laca para cabello y otros.[42] En lo que hace a las redes en malla, podemos ver que esta utilización pragmática de componentes tomados del prosaico mundo tecnosocial está íntimamente vinculada al proyecto de circunvalar a las autoridades.

Para sus diseñadoras, el Del-Em

41. Lucca Fraser, "Xenofeminism and New Tactics for the Left", entrevista de Merray Gerges para *Canadian Art*, 6 de febrero de 2017, disponible en canadianart.ca.
42. Flora Davis, *Moving the Mountain: The Women's Movement in America Since 1960*, Urbana, University of Illinois Press, 1999, p. 232.

> suponía la promesa de que las mujeres pudieran aprender a realizarse este procedimiento entre ellas de manera segura, lo que hacía prácticamente imposible que el Estado aplicara sobre este leyes restrictivas. Para Rothman y sus aliadas, era importante que mujeres que no tenían ningún tipo de posibilidad de acceder al aborto médico –como aquellas que se encontraban en las cárceles– pudieran construir su propio artefacto con partes que encontraran en el almacén, el taller y las tiendas para mascotas.[43]

Sin embargo, más allá de este agudo uso de los objetos cotidianos, es posible pensar al dispositivo en su totalidad como un exitoso caso de refuncionalización, dada la historia de su aparición. El Del-Em se inspiró en el equipamiento portátil que empleaban varios abortistas clandestinos, al que la patente de Rothman agregó una válvula, algunas cánulas y un frasco de recolección.[44] Estos practicantes ilícitos del siglo XX necesitaban herramientas eficientes que brindaran una máxima seguridad para su uso fuera de un entorno médico. Las mismas necesidades pesaban sobre el movimiento de autoayuda feminista, que además quiso que esta tecnología fuera más accesible para así erradicar el trauma de verse obligadas a buscar procedimientos clandestinos y asegurar la circulación del dispositivo como un aparato no comercial.

Es decir que el Del-Em tomaba una tecnología originalmente diseñada para lucrar con el sufrimiento de las mujeres que no habían deseado quedar embarazadas, la mejoraba, la patentaba y la usaba con un propósito explícitamente feminista. Sin embargo, la clandestinidad del aborto en los Estados Unidos no fue el punto de partida de los viajes del Del-Em, ni tampoco el primer eslabón de esta cadena de apropiaciones. El dispositivo fue, de hecho, el

43. Michelle Murphy, *Seizing the Means*, op. cit., pp. 157 y 158.
44. Véase Laura Kaplan, *The Story of Jane*, op. cit., p. 197.

resultado de una historia (de colaboración) transnacional en materia de política reproductiva, control poblacional y forcejeos en torno a la soberanía sobre el propio cuerpo. Así, por ejemplo, el interés que el Estado chino manifestó por la planificación familiar antes de la Revolución Cultural fue una de las muchas ramas de su genealogía. Aquel fue un período de mucha investigación en torno a la metodología del aborto, en el que se pergeñaron distintas técnicas que pudieran resultar eficientes en las áreas rurales del país, incluido un pequeño sistema de aspiración por presión negativa que "empleaba una botella de vidrio calentada con un fósforo para hacer vacío, y por ende no necesitaba de electricidad para generar succión".[45] Dado que este dispositivo estaba especialmente diseñado para circular fuera de los entornos clínicos –y por ende ser utilizado por personas que no fueran médicos– llamó la atención de algunas feministas estadounidenses en favor del derecho a decidir antes del juicio *Roe vs. Wade*.

Según Michelle Murphy,

> a fines de los sesenta, circularon entre las feministas radicales de la Costa Este imágenes de este tipo de tecnología tomadas de un artículo de una publicación de enfermería china, repolitizados como un posible medio de brindar el acceso al aborto sin intervención médica [...]. Así, el itinerario de este dispositivo no comienza con un movimiento que parte de Occidente hacia el resto del mundo, sino con un desplazamiento del denominado tercer mundo comunista hacia el centro imperial de Occidente.[46]

El movimiento feminista para la salud estaba acostumbrado a estos procesos de intercambio transnacional. OBOS, por ejemplo, viajó por muchos lugares tras su publicación

45. Michelle Murphy, *Seizing the Means*, op. cit., pp. 155.
46. Ibíd.

inicial, pero en contadas oportunidades llegó a destino sin cambios. Las distintas traductoras del texto –a menudo pertenecientes a grupos de activistas locales– "participaron de un proceso colectivo de contextualización y reelaboración crítica del texto estadounidense".[47] A menudo, en vez de eludir el conflicto, esta reelaboración confrontaba directamente la diferencia con el original, a fin de "plantear tópicos controvertidos, reconocer los logros locales o sugerir posibilidades de coalición política".[48]

Al igual que ocurriera con el conocimiento técnico acerca del aborto, este proceso de apropiación y recontextualización selectiva no consistió sencillamente en una diseminación de ideas norteamericanas por otras partes del mundo: "sus flujos nunca fueron unidireccionales. El texto no solo cambiaba de un lugar a otro, sino que también viajaban sus traducciones, brindando la base para nuevas versiones o volviendo –literalmente– a los Estados Unidos, donde eran retomados y utilizados por comunidades aisladas".[49] Estos procesos condujeron a la revisión, extensión y modificación del texto de la edición estadounidense en respuesta a las perspectivas aportadas por todas aquellas que consideraron importante plantearle objeciones. Cabe considerar a este proceso en sí mismo una forma de refuncionalización crítica feminista. Después de todo, hemos visto que los actos de apropiación estratégica y tecnomaterial pueden adoptar distintas formas: la utilización de la ley de propiedad intelectual para proteger la libre circulación de una tecnología, la explotación o el reensamblaje de objetos existentes para propósitos inesperados y la modificación de tecnologías de reproducción con el fin de extender la autonomía corporal o fomentar valores feministas.

47. Kathy Davis, *The Making of Our Bodies*, Ourselves, p. 201.
48. Ibíd.
49. Ibíd.

Hasta aquí, en este capítulo, he usado el Del-Em para analizar y desarrollar dos principios fundamentales del xenofeminismo: (1) la circunvalación de las autoridades y (2) los procesos de refuncionalización. En la sección que sigue, consideraré las ideas que nos permiten elaborar respecto del problema de la escalabilidad.

LA ESCALA DEL PROBLEMA

La extracción menstrual tomó una solución individual para el aborto ilegal y la reinventó como una solución *política*, centrada en comunidades de feministas dispuestas a forjar sus propios espacios de soberanía reproductiva. Este proceso comunitario desempeñó una función muy significativa para el movimiento de autoayuda, tanto como una necesidad física, dado que "una mujer no podía insertarse el tubo por sus propios medios",[50] y como una forma de tecnología de concientización feminista en sí misma. De hecho, esto probablemente sea lo que diferencia al Del-Em de otras iniciativas similares respecto del control de la natalidad en los años setenta. Durante este período, aparecieron varios procedimientos de evacuación manual del contenido del útero por medio de la aspiración al vacío (no solo creados por los abortistas clandestinos, sino también por su ejercicio médico más o menos tolerado por el Estado en países como Bangladesh). Una cosa que claramente diferenció al Del-Em de todos estos proyectos fue el conjunto de contextos colectivos y politizados en los que tuvo lugar su difusión. Esto trae a colación otro elemento de esta tecnología de gran importancia para los intereses xenofeministas: su escalabilidad.

La autoayuda, la extracción menstrual y el Del-Em deben ser consideradas intervenciones fundamentalmente

50. Flora Davis, *Moving the Mountain*, op. cit., p. 233.

locales. Si bien tienen consecuencias considerables sobre la autonomía reproductiva de los individuos y los cambios de su subjetividad, existen límites materiales obvios respecto de lo que la autoayuda puede alcanzar por sus propios medios. Como Ehrenreich e English señalaban en aquel momento,

> *Podría* ir mucho más allá del autoexamen e incluir el tratamiento no profesional (aunque en manos de personas capacitadas) de muchos problemas corrientes: asistencia no profesional durante el embarazo y el parto, abortos no profesionales, etc. Pero aunque nuestra imaginación no tiene límites, nuestros recursos *son* limitados. Si queremos ocuparnos de atender *todos* los problemas –y no solo los poco complejos trastornos de la juventud– de *todas* las mujeres –y no ocuparnos solo de aquellas que disponen de tiempo libre para participar en proyectos de autoayuda– volvemos a encontrarnos con el sistema médico, con su cara y compleja tecnología.[51]

En última instancia, el conocimiento del propio cuerpo y sus procesos solo puede llevarnos hasta determinado punto. Más allá, reaparece la necesidad de contar con una infraestructura mayor para la atención de la salud. Después de todo, "escindirse de la maquinaria capitalista o repudiarla no la hará desaparecer. De igual manera, [...] llamar a ralentizar y aflojar, es una posibilidad a disposición solo de unxs pocxs".[52] Estos comentarios son válidos tanto para la autoayuda como para los planteos de comunas anarco-localistas. En buena medida, salirse del sistema solo es posible para los "afortunados", entendiendo por tales a quienes gozan de un privilegio distribuido de

51. Barbara Ehrenreich y Deidre English, *Brujas, comadronas y enfermeras*, op. cit., p. 82, trad. modificada.
52. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit, p. 123.

manera diferencial, generador de otros privilegios, cuya experiencia se ve inevitablemente moldeada por opresiones o ventajas estructurales.

Un ejemplo habitual de las prácticas de atención de la salud nos permite ilustrar este punto. El análisis de citología vaginal es una experiencia habitual para muchas personas que viven en economías de altos ingresos (si bien la distribución tanto de los chequeos preventivos como del cuidado reactivo continúa siendo perturbadoramente desigual aun dentro de ellas). En los Estados Unidos, la prueba de frotis fue introducida como una técnica de exploración de rutina en la década de 1940. En aquella época, el inventor de la prueba de Papanicolaou planteó la posibilidad de que las mujeres recolectaran por su propia cuenta las células de sus cuellos de útero y reconoció que con ello no afectarían la calidad de la muestra. No obstante, "la profesión de la ginecología se mostró reacia a darles autoridad sobre el frotis a las propias mujeres, y en vez de ello absorbió la toma de muestras como una práctica fundamental dentro de una reorientación de la ginecología que [...] puso a un número cada vez mayor de mujeres bajo su cuidado".[53] Dada su relativa simplicidad y sus vínculos con el poder disciplinario, la prueba de frotis de cuello de útero representaba un territorio particularmente fértil para la autoayuda feminista.

Varios colectivos y centros de salud feministas de la segunda ola de hecho se interesaron en las pruebas de Papanicolaou. Jane, por ejemplo, extendió su jurisdicción e incluyó el testeo de cuello de útero en 1971. Tras advertir que muchas de las personas a las que prestaban servicio dependían del bienestar social o de un salario mínimo, este grupo mayormente blanco y de clase media decidió brindar servicios ginecológicos básicos adicionales. Los abortistas

53. Michelle Murphy, *Seizing the Means*, op. cit., pp. 115 y 116.

ilegales con los que se estaban formando sus miembros donaron un microscopio de enseñanza, y a partir de ese momento, Jane comenzó a ofrecer a las usuarias de su servicio la prueba gratuita de Papanicolaou.[54] Si bien esto podría parecer un claro ejemplo del modo en que la autoayuda pone en práctica sus principios fundamentales, lo que se podía lograr en este contexto informal encontró ciertos límites.

Kaplan señala que aunque las integrantes de Jane "lograban teñir las láminas [...] carecían de los conocimientos necesarios para reconocer diferencias en la estructura celular".[55] Con el tiempo, esto condujo a que la red se asociara a un laboratorio profesional; el "costo total para el grupo de cada prueba de Papanicolaou, incluyendo los materiales y gastos de laboratorio, estaba por debajo de los cuatro dólares".[56] Sin embargo, a pesar de este bajo costo, el "desplazamiento del Papanicolaou de la clínica participatoria al laboratorio trazó los límites de la escala de acción de la autoayuda feminista".[57] La dependencia de la infraestructura de salud convencional, incluso en el caso de un procedimiento relativamente sencillo, da cuenta de que es prácticamente imposible alcanzar una atención de la salud totalmente autónoma en una época de cada vez mayor y más compleja vinculación biotecnológica.

No obstante, a pesar de estos límites, el discurso en torno al Del-Em todavía brinda un modelo productivo (aunque parcial) de política xenofeminista de escala. Es decir, ofrece una guía práctica acerca de cómo es posible favorecer la formación de "una red intrincada y móvil de tránsitos"[58] entre los niveles micro y macro de la política de

54. Laura Kaplan, *The Story of Jane*, op. cit., p. 176.
55. Ibíd.
56. Ibíd., pp. 176 y 177.
57. Michelle Murphy, *Seizing the Means*, op. cit., p. 116.
58. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 131.

emancipación feminista. Esto se debe a que el desarrollo del Del-Em como tecnología fue de la mano del desarrollo de la extracción menstrual como proceso colectivo; el movimiento hizo muchos esfuerzos por asegurar que llegara mucho más allá del vaciamiento de úteros atomizados. De hecho, Murphy sostiene que las activistas involucradas en la diseminación del Del-Em estaban comprometidas con "una especie de *feminismo de protocolo*: una forma de feminismo interesada en rediseñar y redistribuir prácticas tecnosociales que permitieran llevar adelante el cuidado y el estudio del ser vivo sexuado".[59] Esta formulación me parece fértil y estimulante, pero ¿cómo debemos entender en este contexto el concepto de protocolo? ¿Qué puede ganar el feminismo con su adopción?

En este punto, el trabajo de Alexander Galloway y Eugene Thacker puede resultar de cierta utilidad. En *The Exploit*, sostienen que es posible definir la noción de protocolo como "un aparato de control horizontal distribuido que guía la formación técnica y política de redes de computadoras, sistemas biológicos y otros medios".[60] En otras palabras, se entiende aquí por protocolo un medio descentralizado que permite guiar la formación de distintos tipos de redes, un "aparato de organización", cuyas implicancias van mucho más allá de las tecnologías de información convencionales.[61] De hecho, considero que el protocolo como tecnología social o política tiene una mayor resonancia con lo que estamos discutiendo aquí de la que tiene el protocolo en su sentido meramente técnico (como, por ejemplo, en los protocolos de transferencia de hipertexto y otros).

59. Michelle Murphy, *Seizing the Means*, op. cit., pp. 28 y 29.
60. Alexander R. Galloway y Eugene Thacker, *The Exploit: A Theory of Networks*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2007, p. 28.
61. Ibíd., p. 29.

Galloway y Thacker esbozan varias características fundamentales de un protocolo, pero me gustaría detenerme en las tres que considero más relevantes para la articulación de un (xeno)feminismo de protocolo:

> 1. Los protocolos son *relacionales*. "Emergen de relaciones complejas entre agentes autónomos e interconectados".[62]
> 2. Los protocolos son *adaptativos*. Con el propósito de "funcionar sin contratiempos, las redes de protocolos deben ser robustas y flexibles; deben hacer lugar a un alto grado de contingencia por medio de interfaces materiales interoperables y heterogéneas".[63]
> 3. Los protocolos son *organizacionales*. Es posible entenderlos como "una propiedad emergente de una organización y control de redes que funciona de manera radicalmente horizontal y distribuida".[64] En tal sentido, dan cuenta del ejercicio de la influencia sobre redes descentralizadas.

Tal vez los caminos que esta idea de protocolo abre para una concepción xenofeminista de la soberanía reproductiva no resulten inmediatamente obvios. En la medida en que "el protocolo es un funcionamiento materializado del control distribuido",[65] parecería una herramienta demasiado volátil para plantear políticas emancipatorias de género, ya que el significado de un determinado protocolo dependerá exactamente de *aquello* que controle en cada situación dada. Su objeto, junto con las circunstancias en que actúa, determina inevitablemente sus resonancias y su utilidad feminista.

Pero a pesar de que dentro de las sociedades en red los protocolos puedan llegar a convertirse en un medio de

62. Ibíd.
63. Ibíd.
64. Ibíd., p. 30.
65. Ibíd., p. 54.

control invasivo y equívoco, aun así son una herramienta que vale la pena sumar a nuestro repertorio. Su lógica puede ser refuncionalizada y puesta al servicio de otros medios, algo que Galloway y Thacker dejan en claro en su debate acerca de los "contraprotocolos".[66] El "primer paso para concretar una ética y una política de las redes", sostienen, es "la activación de una conciencia política que sea capaz tanto de criticar el control protocológico como de estimular los elementos transformadores del protocolo".[67] Fomentar dichos elementos es una tarea posible para el proyecto xenofeminista (y podría favorecer, de manera crucial, una mejor comprensión de las políticas de escala concretas, como habremos de ver en la sección siguiente). Dediquemos un poco más de análisis a este tema antes de retomar nuestro caso de estudio.

Los protocolos de extracción menstrual –que estipulaban dónde debía realizarse el procedimiento, cómo y de qué forma se transmitía la información y cuál debía ser el grado de participación de la persona que se sometía al procedimiento– fueron elaborados por las diseñadoras del dispositivo y por las participantes de distintos grupos locales. En tanto protocolo, este conjunto de lineamientos guía tenía la intención de ser fácilmente transmisibles y alentaba aquello que a juicio de las activistas sanitarias feministas constituía un conjunto de buenas prácticas. Por lo general, incluía el testimonio de personas que contaban su experiencia con el procedimiento y que las participantes experimentaran en sus propios cuerpos con los espéculos, por ejemplo, como así también alentaba la presentación de la extracción menstrual como una experiencia en grupo: una técnica que se aprendía y se realizaba en el contexto de redes de solidaridad que se

66. Ibíd, p. 98.
67. Ibíd, p. 100.

adueñaban del control de su salud colectiva por medio de la experimentación de sus integrantes entre sí. Esta idea de red interpersonal era de vital importancia debido a la delicada situación legal de la época.

Los grupos que realizaban prácticas de autoayuda (entre las que se incluía la extracción menstrual) "estaban expuestos a la persecución legal, por lo que en su mayoría funcionaban de manera más o menos clandestina".[68] Durante ese momento histórico caliente, en que el establishment de los colectivos feministas trabajó codo a codo para reducir el riesgo de exposición de sus integrantes, el protocolo permitió que tanto las instrucciones prácticas como los principios políticos de la autoayuda fluyeran más allá de cada colectivo de manera relativamente fácil y segura. Las instrucciones respecto de cómo llevar a cabo los procedimientos no solo facilitaban la preservación de redes cerradas (con lo que minimizaban el riesgo de enfrentar consecuencias legales), sino que además, y de manera crucial, también permitieron que el movimiento de autoayuda traspasara sus límites iniciales e incursionara en nuevos territorios. Esto hizo factible la diseminación y el traspaso de ideas fundamentales sin que estas se vieran sofocadas por las diferencias situacionales, lo que permitió que la autoayuda excediera sus contextos locales.

Después de todo, como señalan Galloway y Thacker, el protocolo establece un puente entre agentes autónomos, lo que da por sentada la posibilidad de realizar operaciones translocales. Sus cualidades de relacionalidad y adaptabilidad contribuyen a asegurar su destacada capacidad de *transmisibilidad*. Como ocurre con los memes, su

68. Flora Davis, *Moving the Mountain*, p. 234. En 1972, por ejemplo, una de las iniciadoras del movimiento de autoayuda, Carol Downer, fue arrestada por aplicar yogurt en el cuello de útero de una "paciente" en un intento por aliviar los síntomas de una infección. Fue procesada por ejercicio ilegal de la medicina, pero más tarde resultó absuelta.

flexibilidad favorece la transmisión: el protocolo puede evolucionar para adecuarse a determinados *contextos*, reteniendo una cantidad suficiente de características determinantes como para continuar siendo más o menos reconocible como tal. Esto le permite a un protocolo preservar de manera viable una gran cantidad de su capacidad de influencia y organización, gracias y a pesar de su potencial movilidad. El protocolo, tal como lo concebimos aquí, es una fuerza direccional maleable y vigorosa que ejerce su influencia dentro de un sistema abierto, y también una herramienta que permite entrenar el orden "para que emerja como una 'mano invisible' de la aparente espontaneidad".[69] Los protocolos de extracción menstrual (como *OBOS*) se pusieron al servicio de su apropiación estratégica por medio de un trabajo de recontextualización. En tal sentido, podemos ver en las cambiantes normas comunitarias que rodearon su uso otro ejemplo de las actividades de (re)funcionalización del Del-Em. Lo que nos devuelve al problema de la escala.

Murphy sostiene que la extracción menstrual, tal como fue implementada por las integrantes del movimiento de salud feminista de autoayuda de la segunda ola, resulta un "proyecto biopolítico que actuó de manera simultánea en las escalas micro y macro. El movimiento microbiopolítico procuraba favorecer el control individual sobre el cuerpo sexuado reproductivo por medio de la tecnología, mientras que el registro macrobiopolítico estaba delineado por los rasgos flexibles, universalizables y móviles de un protocolo que tenía la intención de circular entre grupos de mujeres de todo el mundo y vincularlos, sin importar dónde fuera que estuvieran".[70] El protocolo estaba diseñado como un medio de intercambio entre estas dos escalas de

69. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", *op. cit.*, p. 127.
70. Michelle Murphy, *Seizing the Means*, op. cit., pp. 161-163.

la acción política: lo local y lo global. Esta atención al problema de la escalabilidad –es decir, al desarrollo de estrategias para dar a conocer y transmitir ideas políticas por medio del propio protocolo– nos permite entender de qué manera los feminismos de aquella época hicieron el intento (acaso imperfecto) de enfrentar lo que en otro texto he denominado lo *mesopolítico*.[71] Lo mesopolítico es aquello que opera entre las intervenciones dispersas y extremadamente locales que se realizan sobre el nivel de, por ejemplo, el cuerpo individual (lo micropolítico), y los proyectos especulativos a gran escala que aspiran a un derrocamiento total del poder en el nivel estatal o por encima de este (lo macropolítico).

Estas dos tendencias –que predominan en muchos elementos del discurso de izquierda– podrían parecer ajenas a las condiciones materiales de las bases y no tener interés en identificar alternativas de cambio viables. En parte, la filosofía política ignora lo mesopolítico porque resulta muy difícil hablar de ello en abstracto, por fuera de sus materializaciones concretas. Es algo vivo, situacional, sujeto a perpetua negociación y difícil de decantar en un conjunto de principios abstractos; esta es la escala del trabajo reproductivo cotidiano de la izquierda. En abstracto, acaso sea posible caracterizarlo por medio de un pequeño número de principios bastante generales: desarrollo de capacidades, praxis orientada al exterior, comprensión del carácter transversal de las formas de opresión, solidaridad con la organización emancipatoria autodirigida de los otros y cierta voluntad a establecer "conexiones rizomáticas entre [...] distintas formas de resistencia e insubordinación".[72] Cuando

71. Helen Hester, "Synthetic Genders and the Limits of Micropolitics", en *...ment Journal*, 2015, disponible en journalment.org.
72. Antonella Corsani, "Beyond the Myth of Woman: The Becoming-Transfeminist of (Post-)Marxism", en *SubStance*, vol. 36, nro. 1, 2007, p. 116.

no se presta atención a lo mesopolítico, por lo general se descuida el problema de la construcción de alianzas y del alcance de las propias ideas políticas. Es dentro de este contexto que el ejemplo del movimiento de autoayuda resulta particularmente revelador, dado que podemos considerar el protocolo como una táctica específicamente mesopolítica.

Pero por más que apreciemos todo lo que el protocolo tiene para dar y analicemos la estrategia pragmática que nos permitiría apropiarnos de él para aumentar la escala de nuestros proyectos políticos de género, no debemos perder de vista sus limitaciones. Al igual que ocurre con muchas intervenciones emancipatorias, el protocolo no basta en sí mismo ni por sí mismo; esto fue algo que las participantes del movimiento de autoayuda (por no hablar de sus críticos) se apresuraron a reconocer. Las aplicaciones concretas del Del-Em, junto con sus protocolos de uso, fueron tan solo un nodo dentro de una red mayor de esfuerzos tendientes a lograr una transformación a largo plazo, nacidos del propio movimiento. Varios de estos esfuerzos lograron producir formas de cambio particularmente tenaces, que más tarde mostraron una gran resistencia a las fuerzas que intentaron revertirlos. Por ejemplo, las activistas (incluida Rothman) tenían el propósito de "establecer una nueva infraestructura médica".[73] Esto no solo les exigió que establecieran distintas instalaciones de atención de la salud en el estado de California, sino que también las obligó a expandir el proyecto hacia nuevas áreas. Así, a lo largo de los años setenta, las fundadoras del movimiento de autoayuda conformaron la National Federation of Feminist Women's Health Centers [Federación Nacional de Centros de Salud para las Mujeres Feministas], que se ocupó de poner en contacto a distintas organizaciones feministas de todo Estados Unidos con el

73. Jennifer Nelson, *More Than Medicine: A History of the Feminist Women's Health Movement*, Nueva York, New York University Press, 2015, p. 108.

propósito de asegurar mayores conquistas en materia de soberanía reproductiva y autonomía corporal.

Otros grupos de acción feminista por la salud recurrieron a un ecosistema de activismos para favorecer el cambio en múltiples situaciones y escalas. Si bien algunos podrían considerar que Jane brindaba una solución demasiado provisional e improvisada al manejo de la crisis reproductiva individual –en la medida en que realizaba un trabajo que "podía ayudar a algunas mujeres pero no alentaba ni reflejaba los grandes cambios sociales" que procuraban otras organizaciones feministas–,[74] el colectivo se asoció informalmente a distintos grupos con el propósito de impulsar el cambio de la legislación vigente. Así, por ejemplo, cooperó con el Clergy Consultation Service on Abortion [Servicio de Asesoría Religiosa sobre Aborto], un grupo bautista que no solo ofrecía un servicio de referencia, sino que trabajaba "abiertamente para legalizar el aborto y educar a las personas acerca de la cuestión. Su manto de autoridad moral le permitía adoptar una posición pública" que otros grupos tenían vedada.[75] Estos ejemplos apuntan a distintos estratos de lo mesopolítico que van del uso de protocolos dentro de grupos cerrados, como medio de intercambio entre dichos grupos y su formalización por medio del establecimiento de instituciones públicas, hasta la federalización de estas mismas instalaciones, y la coalición y cooperación de los colectivos feministas con otras organizaciones. Todas estas tecnologías tienen un enorme potencial táctico en lo que concierne a la construcción de movimientos amplios, centrados en torno a una problemática. Las conquistas en materia de legislación e infraestructura logradas por el activismo sanitario feminista de los setenta han demostrado ser bastante extensas y

74. Laura Kaplan, *The Story of Jane*, op. cit., p. 45.
75. Ibíd.

perdurables, aun frente a los reiterados avances de la derecha religiosa.[76]

No obstante, a pesar de que, como hemos visto, las formas de activismo discutidas en este capítulo prestaron especial atención al problema de la escalabilidad, muchas de ellas continuaron teniendo un programa bastante limitado en términos de lo que se proponían alcanzar. Al decir esto, pienso en particular en su estrecha concepción del "derecho a decidir", idea formulada sobre todo en función del acceso al aborto. No debemos caracterizar la lucha por la soberanía reproductiva como una cuestión que atañe a una única problemática. Hace mucho tiempo ya que las feministas de color han hecho hincapié en la necesidad de contar con una comprensión más general de la idea de "decisión", que conjugue de manera explícita la protesta en nombre de los derechos reproductivos con un compromiso activo con situaciones más amplias de conflicto social. Estas mujeres, agrupadas en torno a la consigna de la justicia reproductiva, evitan concentrarse exclusivamente en el control de la natalidad y prefieren tender redes de solidaridad en torno a las problemáticas de vivienda, empleo, cuidado de lxs niñxs y muchas otras que a su juicio tienen un impacto directo sobre la capacidad de la mujer de ejercer una verdadera decisión.

Como vengo sosteniendo a lo largo de todo este libro, para ser verdaderamente emancipatoria, cualquier política de

76. Esto no equivale a decir que todos estos desarrollos hayan sobrevivido hasta el presente. La agenda de salud feminista fue mutando en respuesta al paisaje cambiante del neoliberalismo. Los protocolos se extendieron por medio del trabajo de las ONG, pero en buena medida el movimiento dejó de lado sus posiciones más radicales en materia de política de género. Por el contrario, ganó importancia en su discurso una concepción individualizada y despolitizada de la atención de la salud. Por otra parte, muchas instituciones de salud feminista se vieron obligadas a cerrar debido a presiones financieras. Véase Michelle Murphy, *Seizing the Means*, op. cit.

género necesita pensar más allá de la reproducción *biológica* y prestar mayor atención a la reproducción *social* (algo que una y otra vez las activistas de color han tenido el cuidado de señalar). Hasta aquí, hemos visto cómo el movimiento de autoayuda entró en contacto con otras organizaciones por el derecho a decidir, pero aún nos falta discutir cuál fue la idea de decisión que enmarcó estas afinidades. En tal sentido, quisiera abordar a continuación un último punto de relación entre el Del-Em y la idea de tecnología xenofeminista: su (parcial y potencial) aplicabilidad interseccional.

TECNOLOGÍAS QUE VIAJAN: APLICACIONES INTERSECCIONALES

La extracción menstrual, en tanto práctica que conjugaba el uso de dispositivos tecnológicos con interacciones interpersonales politizadas, fue creada con el propósito explícito de alcanzar a distintos contextos y poblaciones, por medio de un protocolo que fuera fácil de compartir y adaptar. Como hemos visto, este protocolo tenía un carácter deliberadamente flexible (es decir, abierto a su refuncionalización), y los términos bajo los cuales cada grupo hacía uso del Del-Em se adaptaban a sus preferencias y necesidades. Este feminismo de protocolo fue "inventor de prácticas, manuales y lineamientos guía que podían desplazarse translocalmente y de manera explícita buscaban entender la circulación del poder, la emoción y los vínculos dentro de los entornos clínicos con el propósito de crear experiencias médicas menos opresivas y una forma de investigación menos patologizante".[77] Se pensó que la atención de la salud

77. Michelle Murphy, "Unsettling Care: Troubling Transnational Itineraries of Care in Feminist Health Practices", en *Social Studies of Science*, vol. 45, nro. 5, 2015, p. 3.

reproductiva y el control de la natalidad, formulados en estos términos, tendrían la capacidad de atravesar todas las barreras de clase, raza, capacidades y demás; de hecho, con gran éxito el Del-Em consiguió trascender su contexto de invención mayormente blanco y de clase media. Está documentado el papel que el dispositivo desempeñó en algunas iniciativas de salud del feminismo negro: el National Black Women's Health Project [Proyecto Nacional de Salud de las Mujeres Negras] de los Estados Unidos, por ejemplo, brindaba información sobre extracción menstrual a través de su revista institucional,[78] y la incluía como tema en su Encuentro de Bienestar anual.

Fueron varios los motivos por los que esta tecnología atrajo el interés de las feministas de color. Como sugiere Angela Davis, tras hacer mención a la desigual distribución de la mortalidad antes de 1973, las personas negras y portorriqueñas estaban "mucho más habituadas que sus hermanas blancas a los toscos escalpelos asesinos de los ineptos abortistas que se aprovechaban económicamente de la ilegalidad".[79] La búsqueda de formas de aborto más seguras constituía una prioridad para estos grupos y, de hecho, "la mitad del total de los abortos legales" practicados tras el fallo *Roe vs. Wade* fueron realizados en mujeres de color.[80] Sin embargo, el National Black Women's Health Project continuó debatiendo la extracción menstrual y el Del-Em algunas décadas después del fallo, por lo que resulta evidente que la ilegalidad del acceso al procedimiento médico y la poca regulación sobre quienes lo realizaban no habían sido los únicos factores por los que las feministas de color habían decidido prestar atención a la autoayuda.

78. Sandra Morgen, *Into Our Own Hands: The Women's Health Movement in the United States*, 1969-1990, New Brunswick, Rutgers University Press, 2002, p. 244, n. 3.
79. Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, op. cit., p. 204.
80. Ibíd., p. 205.

Sin duda, cuando en 1977 se aprobó la enmienda Hyde que "prohibía el uso de fondos federales de salud para pagar abortos salvo en aquellos casos en que corriera peligro la vida de la madre",[81] esto desencadenó una serie de cambios en el nivel estatal que hizo que para muchas mujeres el aborto resultara menos accesible en términos financieros. Para aquellos que vivían de la seguridad social (entre quienes se contaba una gran cantidad de personas de color), estos cambios reforzaban la necesidad de eludir los canales médicos y legales de atención de la salud reproductiva.

No obstante, aun si el aborto *hubiera sido* financiera y legalmente accesible, algunas mujeres habrían tenido razones para buscar otras formas de atención. Pienso en particular en la enorme desproporción en términos de raza de las esterilizaciones no consentidas que se practicaron a lo largo del siglo XX, pero también podríamos traer a colación la explotación de cuerpos no-blancos en los ensayos clínicos, los intentos de imponer el uso de anticonceptivos de largo alcance como el Norplant o el Depo-Provera entre las mujeres que recibían la asistencia social y otras formas de disciplinamiento racista, clasista y cis-sexista de los cuerpos.[82] Dada la mezcla de opresiones que personas no blancas se ven obligados a enfrentar cuando negocian la atención de su salud (en Norteamérica y otras partes del mundo), no cuesta entender por qué a aquellas activistas les interesó no solo fomentar una mayor inclusión y una participación más representativa dentro de la profesión médica, sino *también* contar con mejores medios para circunvalar esta profesión. Así, la posible utilidad de una

81. Sandra Morgen, *Into Our Own Hands*, op. cit., p. 199.
82. A las personas nativas norteamericanas que sufrían de alcoholismo a menudo se les proveía Depo-Provera como modo de evitar el Síndrome de Alcohol Fetal (aun existiendo contraindicaciones médicas). En vez de tratar la enfermedad preexistente, los médicos preferían reducir el número de nacimientos. Véase Jennnifer Nelson, *More Than Medicine*, op. cit.

tecnología como el Del-Em logró trascender el contexto inmediato en que se desarrolló y (como hemos visto) el empleo de protocolos de atención contribuyó a alentar este proceso, fomentando una adaptación sensible al contexto.

Sin embargo, un activismo de autoayuda verdaderamente interseccional no se daría por satisfecho únicamente con afirmar que la extracción menstrual resulta aplicable más allá de su base de usuarixs originales. Esto es algo de lo que muchas activistas eran plenamente conscientes. Ehrenreich e English, por ejemplo, advierten que

> sería ingenuo pensar que el hecho de que todas las mujeres sufran el mismo sexismo médico significa que todas tengan las mismas necesidades y prioridades en el momento presente. Aunque menos marcadas que hace ochenta años, las diferencias de clase en el tratamiento médico que se ofrece a las mujeres siguen siendo muy reales. En el caso de las mujeres negras, el racismo médico con frecuencia es aún más grave que el sexismo médico y llega a enmascararlo. Y para las mujeres pobres de todos los grupos étnicos, el problema de conseguir servicios de todo tipo prevalece frecuentemente sobre cualquier preocupación de orden cualitativo.[83]

Como agregan poco después, "un movimiento que reconoce nuestra similitud biológica pero niega la diversidad de nuestras prioridades no puede ser un movimiento para la salud de la mujer, sino solo un movimiento para la salud de *algunas mujeres*".[84] De hecho, las feministas de color han sido claras en su mensaje respecto de que el activismo sanitario debe luchar por algo más que el control de la natalidad, y han hecho mucho por redireccionar el

83. Barbara Ehrenreich y Deidre English, *Brujas, comadronas y enfermeras*, op. cit., p. 83.
84. Ibíd., p. 83.

discurso acerca de la reproducción en una dirección más completa, matizada y general.

Angela Davis, por ejemplo, advierte que "el control de la natalidad -la elección individual, los métodos de anticoncepción seguros, así como los abortos cuando son necesarios- es un prerrequisito fundamental para la emancipación de las mujeres".[85] No obstante, si bien "el potencial progresista de esta reivindicación sigue siendo indiscutible",[86] la historia del activismo feminista deja "mucho que desear en el terreno de la oposición al racismo y a la explotación de clase".[87] En sus propias palabras:

> Si bien la campaña por el derecho al aborto de los primeros años de la década de los setenta necesitaba que le fuera recordado que las mujeres de color querían desesperadamente escapar de los falsos ginecólogos que practican abortos en cuartuchos clandestinos, sus promotoras también deberían haberse dado cuenta de que estas mismas mujeres no estaban dispuestas a expresar opiniones pro aborto. Estaban a favor del derecho al aborto, lo que no significaba que fueran defensoras del aborto. Cuando un número tan elevado de mujeres negras y latinas recurre al aborto, lo que expresan no es tanto su deseo de liberarse de su maternidad, sino por el contrario de las miserables condiciones sociales que las disuaden de traer nuevas vidas al mundo.[88]

Como deja en claro esta cita, el trabajo de las activistas indígenas y las feministas de color ha sido crucial para asegurar que no separemos los problemas de la reproducción social de los problemas de la reproducción biológica en nuestra concepción de qué constituye una decisión significativa.

85. Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, op. cit., p. 203.
86. Ibíd.
87. Ibíd., p. 203.
88. Ibíd., p. 205.

La idea de autoayuda "connota significados muy distintos" cuando se la emplea dentro de contextos diversamente racializados.[89] Dentro del movimiento por la salud de las mujeres predominantemente blancas, tiende a hacer referencia a un espectro limitado de prácticas relacionadas con la afirmación de la agencia sobre la reproducción, incluido el uso de tecnologías médicas específicas (como el espéculo, el Del-Em y otras). Dentro del movimiento por la salud de las mujeres negras, es más probable que la autoayuda también incluya la activación de redes de apoyo y solidaridad comunitaria en relación con un espectro más amplio de cuestiones tales como la provisión de vivienda, el empleo, el cuidado de lxs niñxs, la violencia policial y (como hemos señalado en el capítulo anterior) el acceso al aire, el agua y a otros recursos que no sean perniciosamente tóxicos. Es decir que cualquier concepción interseccional de justicia reproductiva no puede reducirse a los esfuerzos por asegurar la anticoncepción o la provisión legal del aborto.

Como señala Jennifer Nelson, "no es posible separar la política reproductiva de las demandas por la satisfacción de las necesidades básicas, ya que el derecho al control de la reproducción es un derecho vacío si no se cuenta con el derecho a vivir libre de hambre, racismo y violencia y sin la dignidad que hace posible tomar verdaderas decisiones acerca del futuro personal y de la comunidad".[90] La red SisterSong –asociada al National Black Women's Health Project– es un claro ejemplo de la importante labor realizada en esta área. En su sitio web, SisterSong afirma: "el acceso al aborto es crítico y las mujeres de color y otras mujeres marginalizadas también suelen tener un difícil acceso a la anticoncepción, a la educación sexual integral,

89. Sandra Morgen, *Into Our Own Hands*, op. cit., p. 244, n. 3.
90. Jennifer Nelson, *More Than Medicine*, op. cit., p. 14.



a la prevención y atención de las ETS, a opciones de parto alternativas, al control prenatal, a la asistencia ante situaciones de violencia doméstica, a salarios adecuados para sostener a nuestras familias, a hogares seguros y a muchas otras cosas más".[91] Sus estrategias tienen el objetivo de enfrentar la red de relaciones de poder subyacente a esta fusión de problemáticas y reconocer a la justicia reproductiva como "una oportunidad y un llamamiento a reunirnos en un movimiento que tenga el poder de conquistar la libertad para todas las personas oprimidas".[92] En estos términos, la justicia reproductiva se convierte en la base de un movimiento de masas con una aplicabilidad genuinamente interseccional.

Si queremos explotar esta posibilidad, debemos hacer nuestra una concepción más holística de la justicia reproductiva. Debemos hacerlo para asegurar que nuestros protocolos no se limiten involuntariamente a las preocupaciones de las mujeres cishétero, blancas, con capacidades consideradas normales y de clase media. La justicia reproductiva tiene tanto que ver con el apoyo necesario para tener y criar niñxs en condiciones seguras y libres como con la decisión de impedir nacimientos indeseados. No es aceptable que los instrumentos médicos, sus protocolos y la anatomía de género sobre la que se aplican sean considerados el meollo universal de la autoayuda feminista, y se relegue las cuestiones sociopolíticas de las distintas poblaciones al mero lugar de apéndices o extras opcionales. Por el contrario, tecnologías como el Del-Em deben considerarse implementos útiles pero parciales, en un contexto mayor de estructuras, cuerpos, relaciones sociales y artefactos materiales. Esta es una lección que

91. SisterSong, "What is Reproductive Justice?", s.f., disponible en sistersong.net/reproductive-justice.
92. Ibíd.

el xenofeminismo debe tener en cuenta si desea convertirse en un verdadero proyecto de coalición; es decir, si en verdad busca ser "una herramienta a la mano para múltiples cuerpos políticos y algo que pueda ser apropiado contra las numerosas opresiones que atraviesan el género y la sexualidad".[93]

Es muy interesante señalar que el abordaje de SisterSong a la justicia reproductiva incluye de manera rotunda y explícita a las personas trans*. En su sitio web señala que "las mujeres indígenas, las mujeres de color y las personas trans* han peleado siempre por la Justicia Reproductiva".[94] Poco tiempo atrás, sus integrantes condujeron un debate en Twitter acerca de la necesidad de "volver *queer* la justicia reproductiva", con lo que querían señalar que el marco activista del colectivo debía extenderse a cuestiones tales como el acceso a hormonas, el derecho a usar el baño que cada uno prefiera y la defensa de las trabajadoras sexuales. A pesar de que, como ya he señalado, el feminismo de la segunda ola en ocasiones tuvo manifestaciones de exclusión poco afortunadas hacia las personas trans*, el trabajo de SisterSong demuestra que aún hay determinadas características del movimiento de autoayuda que pueden ser recuperadas y extendidas para utilidad de los proyectos tecnomaterialistas y transfeministas de hoy. De hecho, acaso sea el ámbito de las biotecnologías el que nos permita detectar conexiones intergeneracionales particularmente productivas entre proyectos feministas que de otra forma parecerían condenados al ostracismo.

En la sección final de este capítulo, me interesaría rastrear las conexiones entre el movimiento sanitario feminista de los años setenta y las recientes intervenciones en torno a las problemáticas de salud de las personas trans*.

93. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 126.
94. SisterSong, "What is Reproductive Justice?", op. cit.

Si bien no cuento aquí con el espacio necesario para analizar esta relación con detenimiento, confío en que lograré cuanto menos señalar algunas coordenadas generales de confluencia y resonancia. Esto me parece de particular relevancia debido a las intervenciones que en los últimos años intentan enfrentar entre sí a estas formas de activismo, y que por lo general tienden a contextualizar las conquistas de la comunidad LGBTQIA* en función de la pérdida de algunas posiciones feministas o por el derecho a decidir.[95] Al hacer hincapié en algunos intereses comunes a ambos movimientos, confío en demostrar asimismo que esta tendencia es innecesariamente hostil y solo busca generar división, y en proseguir también con mi articulación de una idea más amplia de autoayuda (entendida como una práctica guiada por protocolos, realizada por una red de colectivos, que tiene el potencial de ir más allá de la lucha por una única problemática).

DE LA AUTOAYUDA AL TRANSFEMINISMO

El primer paso para repensar los legados de las prácticas de autoayuda del feminismo de la segunda ola supone situarlas en su contexto general. El activismo sanitario feminista no surgió totalmente acabado de la mente de figuras como Rothman, ni fue producto únicamente del movimiento de mujeres: "los centros de salud en los barrios, asentados en los derechos civiles y en los movimientos de la nueva

95. Véase Raina Lipsitz, "The Pivotal Issue That Pro-Trans Rights Celebrities Remain Oddly Silent About", en *Bustle*, 3 de mayo de 2016, disponible en www.bustle.com; Katha Pollitt, "There's a Reason Gay Marriage Is Winning, While Abortion Rights Are Losing", en *The Nation*, 22 de abril de 2015, disponible en www.thenation.com; Jay Michaelson, "Ten Reasons Women Are Losing While Gays Keep Winning", en *The Daily Beast*, 6 de julio de 2014, disponible en www.thedailybeast.com.

izquierda, oficiaron de experiencia precursora en términos intelectuales, políticos y prácticos para el movimiento por la salud de las mujeres".[96] Para quitar centralidad a los problemas de la raza y la clase en sus análisis, el movimiento de autoayuda se vio obligado a *olvidar* de manera activa su deuda con otras formas de activismo. Los saberes situados de aquellas personas que llegaron a ocupar un lugar dominante dentro del movimiento terminaron desterrando otras formas de concebir la decisión reproductiva.

Todo planteo xenofeminista, en línea con el modelo de la justicia reproductiva, debe subrayar que el "usted" del "hágalo usted misma" nunca funciona aislado, sino inmerso en una red de opresiones estructurales, redes de poder y relaciones tecnomateriales. El XF debe hacer hincapié en la necesidad de concebir la agencia política como algo forzosamente colectivo, lo que supone que toda política de emancipación sea una expresión abierta y tienda de manera inherente a la coalición. Dado que la autoayuda se vio afectada no solo por un racismo involuntario sino también por un cis-sexismo presuntamente inconsciente (que adoptó la forma de huecos específicos que obstruyeron sus expectativas de brindar servicio a todas las feministas), no podemos finalizar este análisis sin echar un vistazo más detenido al modo en que podríamos descomponer el feminismo de la segunda ola con el propósito de tomar todo lo que puede ofrecerle (y ya le ha dado) al activismo queer y trans* y dejar de lado cuanto no resulta de utilidad, tarea que en sí misma podría ser considerada una práctica de refuncionalización, en sintonía con una posición xenofeminista ante la tecnología.

Un eslabón vital de la cadena que une a la autoayuda de la segunda ola con la atención contemporánea de la salud queer y trans* fue el activismo ligado al VIH/sida

96. Jennifer Nelson, *More Than Medicine*, op. cit., p. 57.

durante las décadas de 1980 y 1990, en particular la labor que emprendió el Cónclave de Mujeres del colectivo ACT UP. En su libro *Women, AIDS and Activism*, algunas integrantes del Cónclave reconocen su deuda con el movimiento sanitario feminista y remarcan que "las personas con sida se ven obligadas a convertirse en expertas en sus cuerpos, tratamientos contra el VIH y estrategias de mantenimiento y bienestar. Este modo de empoderamiento a través del conocimiento nos retrotrae al movimiento de autoayuda por la salud de las mujeres de los años setenta".[97] A su juicio, existe una íntima vinculación entre la justicia reproductiva y el activismo contra el VIH/sida, no solo debido a este énfasis en una mayor agencia del paciente por medio del conocimiento, sino también por la relación que guardan ambas problemáticas con el placer sexual, y por el hecho de que aquellas personas que recibieron un diagnóstico positivo debieron además enfrentar desafíos específicos en lo que concierne a sus derechos reproductivos.

El grupo ciberfeminista subRosa se cuenta entre aquellas organizaciones que han sabido advertir las afinidades entre estas dos formas de compromiso político, vinculándolas a desarrollos más recientes en el activismo por la salud y el cuerpo disidente. Señala que

> El activismo táctico de ACT-UP se enfrentó a la crisis del sida pero también al sistema médico y al tratamiento que proponía para el VIH, y con ello se constituyó como un sucesor directo del Movimiento Feminista por la Salud que se ocupó de extender sus estrategias y preocupaciones. Dentro de la última década, otro colectivo que ha planteado un fuerte desafío al establishment médico ha sido el activismo genderqueer, trans-sexo e intersexo, que pone

97. Marion M. Banzhaf, Tracy Morgan y Karen Ramspacher, "Reproductive Rights and AIDS: The Connections", en ACT UP/NY Women and AIDS Book Group (eds.), *Women, AIDS and Activism*, Boston, Southend Press, 1992, p. 204.

> en discusión de distintas maneras ciertos derechos biomédicos y humanos, como así también determinadas instituciones legales. Las intervenciones radicales sobre el cuerpo empleadas en la cirugía y la terapia de reasignación de sexo, ya sea por elección libre o como práctica compulsiva, a menudo involucran procedimientos tales como la cirugía plástica y reconstructiva y asesoramiento psicológico, pero también testeo genético, terapia con drogas y hormonas, células madre y tecnologías de fertilización. De esta forma, los intereses de las personas genderqueer entran en intersección con un amplio espectro de sistemas médicos, culturales y disciplinarios.[98]

El legado del activismo sanitario de la segunda ola se hace sentir en la agitación transfeminista de hoy, a pesar de que contamos con muy poca evidencia de que el movimiento de autoayuda atienda a personas trans* de manera directa.[99] Como sugieren en otro momento del texto los miembros de subRosa, después de todo ha sido siempre la apropiación la que ha contribuido a los desplazamientos del movimiento de autoayuda: hoy varios colectivos adoptan su ethos pero lo extienden, y refuncionalizan las tácticas implementadas por las activistas de los años setenta.

---

98. subRosa, "Useless Gender", op. cit., pp. 55 y 56.
99. Una de las pocas referencias que he podido encontrar de que el movimiento se comprometiera con la atención de personas trans* aparece en *More Than Medicine* de Nelson, donde se cita a una integrante de un taller de autoayuda: "Teníamos una persona que hoy llamaríamos transgénero, a la que se había asignado el género masculino pero había decidido vivir como mujer. Fue tanto un fenómeno de ampliar nuestra comprensión y aprender acerca [...] de las diferencias de género que hasta ese entonces no habían sido un tema del cual habláramos" (p. 95). Si bien las problemáticas trans* probablemente le hayan resultado ajenas a esta entrevistada, me resulta extraño que las recientes evaluaciones de la autoayuda de los años setenta hagan tan poco por abordar el tema. Tenemos tendencia a mostrarnos mucho más sensibles al carácter predominantemente blanco del movimiento que a su cis-sexismo táctico.

De hecho, esto queda demostrado por el gran cambio que se advierte en la relación entre la política trans* y el clásico texto de referencia del movimiento feminista de autoayuda, *OBOS*. Ya hemos visto que el libro fue utilizado y recontextualizado por feministas fuera del Norte Global, y cómo esta proliferación y refuncionalización llegó a cambiar el modo en que el libro circuló dentro de los Estados Unidos. Pues bien, también la atención que le prestó la comunidad trans* ha contribuido a su transformación. En 2014, por ejemplo, se publica un libro del tamaño de una guía telefónica que lleva por título *Trans Bodies, Trans Selves: A Resource for the Transgender Community (TBTS)* [Cuerpos trans, personas trans: un recurso para la comunidad transgénero]. El texto se inspira explícitamente en *OBOS* y en varios momentos hace referencia directa a él. De hecho, el volumen cierra con un posfacio escrito por el Colectivo de Mujeres de Boston, en el que este grupo reconoce las deficiencias de su obra anterior en lo que concierne a las problemáticas trans*.

Las autoras señalan que gracias a *TBTS* y a "todas las camaradas transgénero que han escrito y enseñado a lo largo de estos años, nosotros, un grupo de mujeres cisgénero, ahora entendemos que al decir 'el cuerpo de las mujeres' no podemos pretender que esto refiera a una sola cosa".[100] A continuación, proceden a enumerar todo un espectro de cuestiones en torno a las cuales sería posible articular un activismo sanitario más adecuadamente interseccional. Estas incluyen un acceso más integral al cuidado de la salud reproductiva –el Papanicolaou, por ejemplo, es "recomendado para personas de cualquier género que tengan

100. Boston Women's Health Book Collective, "Afterword: A Message from the Founders of the Boston Women's Health Book Collective", en Laura Erickson-Schroth (ed.), *Trans Bodies, Trans Selves: A Resource for the Transgender Community*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 592.

un cuello de útero"- y campañas para que las hormonas tengan un uso más seguro.[101] El texto en su totalidad brinda información verificada, amplia y escrita de manera accesible por colaboradorxs transgénero o genderqueer. Como tal, busca brindar un recurso de autoayuda de calidad garantizada a sus lectorxs trans*.

Desde luego, es improbable que TBTS alcance la notoriedad de su predecesor. Ello se debe, en parte, a que Internet ha transformado por completo el modo en que circula la información acerca del cuerpo de género y la salud reproductiva. Como señala Susan Stryker en *Transgender History*, en la segunda mitad de los años noventa declina la proliferación de publicaciones del colectivo en papel como páginas de noticias y fanzines, su "cantidad y frecuencia cae estrepitosamente a mediados de la década, en proporción directa al auge de la era de Internet".[102] Tras la llegada de buscadores web amigables para el usuario, como Netscape Navigator, Internet se convirtió en "un medio de distribución aún más barato que las publicaciones económicas de papel entregadas en mano, y una vez que la primera generación de motores de búsqueda hizo que encontrar contenido online fuera tan fácil como teclear un término de búsqueda, se convirtió en un medio capaz de llegar a los públicos más vastos".[103] Desde mediados de los años noventa, emergen recursos online especialmente pensados para satisfacer las necesidades de las comunidades trans*: entre los primeros ejemplos se cuentan *Susan's Place*, que comenzó en 1995 como una sala de chat; *Transsexual and Transgender Road Map*, lanzado en 1996, y todo un espectro de otros foros y grupos de comunidad virtual.

101. Ibíd.
102. Susan Stryker, *Transgender History*, op. cit., p. 146.
103. Ibíd.

Estos sitios permitieron que las personas intercambiasen información y estuvieran mejor conectadas tanto para la acción coordinada en defensa de sus intereses como para darse apoyo mutuo entre pares. Quienes estaban del lado receptivo de la atención médica ya no eran meramente objeto de una cerrada discusión interna dentro del complejo médico-industrial, sino que se posicionaban en ella como sujetos activos dispuestos a negociar de manera colectiva la atención de su propia salud y su relación con los proveedores. Como señala Stryker, la "notable expansión del movimiento transgénero a mediados de los noventa no habría sido posible sin Internet y la transformación aún más notable y rápida que produjo en los medios de comunicación tradicionales".[104] Esto no quiere decir que la llegada de Internet hubiera erradicado de manera instantánea todas las barreras que restringían el acceso de las personas trans* a una atención de la salud de calidad y a información indispensable para su bienestar. En principio, la información continuó estando dispersa, muchas veces era difícil de encontrar y por lo general, una vez hallada, resultaba incompleta o inexacta (por no señalar, desde luego, que la brecha digital hacía que el acceso a este nuevo mundo fuera en extremo desigual). No obstante, los días de pedir prestados los carnets de biblioteca de estudiantes de Medicina amigos comenzaron a quedar en el pasado. A mi juicio, aquellos foros de los años noventa o las comunidades online de nuestros días reflejan mucho mejor el espíritu "hágalo usted mismx" de cualquier intervención similar a lo que fue OBOS en su momento que una publicación impresa editada por la Oxford University Press. Hoy es mucho más probable que la persona trans* que no puede o no desea consultar a un profesional médico recurra en busca de respuestas a Google o a un *subreddit* que a un libro de autoayuda.

104. Ibíd.

No obstante, la conexión entre el activismo trans* contemporáneo y la autoayuda de los setenta resulta por demás evidente. Si bien muchos tienden a ignorar estas vinculaciones -en particular a la hora de celebrar los grandes logros del feminismo de la segunda ola-, un pequeño grupo de críticos se ha mostrado dispuesto a abordarlas. Lauren Porsch, por ejemplo, sostiene que el movimiento de salud transgénero siguió una trayectoria similar al de autoayuda de los años setenta: "una serie de encuentros negativos con el sistema de salud, que iban de la ignorancia o la insensibilidad del proveedor a la humillación intencional e incluso la negativa de cumplir con las prestaciones" tuvieron como resultado la aparición de una organización colectiva con el propósito de "empoderar a la comunidad transgénero y luchar por sus propias necesidades en materia de atención de la salud".[105] En la misma línea, Emi Koyamanos recuerda que el transfeminismo hace hincapié en los profundos vínculos existentes entre la emancipación trans* y los derechos de las personas embarazables, en parte porque ambos se fundan en concepciones acerca de la autodeterminación y el cuerpo como sostén del género: "al igual que las mujeres que necesitan un aborto, nuestros cuerpos se han convertido en un territorio abierto, un campo de batalla".[106]

Koyama adopta la perspectiva de la justicia reproductiva al señalar que "la elección tiene también que ver con la capacidad de oponerse a la esterilización o al aborto compulsivos en el caso de las mujeres menos privilegiadas. Del mismo modo, el transfeminismo lucha por el derecho a rechazar la intervención quirúrgica y hormonal, incluso

105. Lauren Porsch, "Women's Health/transgender Health: Intersections", en Barbara Seaman y Laura Eldridge (eds.), *Voices of the Women's Health Movement: Vol. I*, Nueva York, Seven Stories Press, 2012, p. 392.
106. Emi Koyama, "The Transfeminist Manifesto", en Rory Dicker y Alison Piepmeier (eds.), *Catching a Wave: Reclaiming Feminism for the Twenty-First Century*, Boston, Northeastern University Press, 2003, p. 255.

aquella que suele prescribirse en el caso de las personas intersexo".[107] Es claro que este marco inclusivo resulta adecuado para la generación de un activismo de coalición transfeminista, dada su necesidad de entender más completamente el complejo de opresiones estructurales al que se enfrentan muchas personas trans* (en términos de raza, clase, inmigración, estatus, sexualidad y demás). La insuficiencia de cualquier idea convencional respecto de la atención de la salud resulta particularmente obvia cuando se presta atención a las necesidades de las comunidades trans* pobres de color; después de todo, si bien la salud y el bienestar trans* pueden y deben incorporar la terapia hormonal, la salud de senos y pecho, el análisis de salud reproductiva, la atención primaria del embarazo y demás, también debe extenderse esta protección a los efectos de la violencia, la prevención del homicidio y la acción material para hacer más vivibles todas las vidas trans*.

En este capítulo, he usado un caso de estudio específico –a saber, el Del-Em y las relaciones tecnomateriales en torno a su desarrollo– como ejemplo de lo que podría ser una tecnología xenofeminista. A lo largo del texto, he sustanciado cuatro principios fundamentales: la circunvalación de las autoridades, la refuncionalización, la escalabilidad y la interseccionalidad. En última instancia, creo que este caso de estudio pone de manifiesto la necesidad de adoptar una concepción más amplia de la reproducción, una que trascienda la procreación biológica y salga al encuentro de las condiciones sociales, sin por ello perder de vista el cuerpo como sitio probable de cualquier intento emancipatorio. En la breve conclusión que sigue me propongo extender este análisis y prestar atención a algunas intervenciones más recientes sobre el cuerpo y el género. ¿Hacia dónde ha de ir de aquí en más la tecnopolítica xenofeminista?

107. Ibíd.



CONCLUSIONES: XENORREPRODUCCIÓN

A lo largo de este libro he intentado conceptualizar los principios fundamentales del xenofeminismo en relación con el tema de la reproducción. En el primer capítulo, me serví del trabajo de Firestone sobre las tecnologías de reproducción asistida y el comunismo cibernético para articular una definición tripartita del XF, fundada en las ideas del tecnomaterialismo, el antinaturalismo y el abolicionismo de género. El trabajo de enmarcar estas tres características en su vinculación con la obra de Firestone, y hacer énfasis en su conexión con la reproducción biológica y social, nos permitió entender de qué manera estas podrían llegar a funcionar conjuntamente en el marco de un proyecto emancipatorio. En el segundo capítulo, debatimos el vínculo entre reproducción y futuridad por medio del análisis de los activismos ecológicos contemporáneos. Prestamos particular atención a la figura del Niño como ícono de la perpetuación de valores racistas, heteronormativos y de clase, pero también problematizamos las políticas supuestamente radicales y progresistas basadas

en cualquier forma de "control biopolítico fronterizo" o la prevención de futuros nacimientos. Llegamos así a la conclusión de que el imperativo de *hacer parientes* debe entenderse como una reorientación de los vínculos humanos que involucra por igual a los que son de naturaleza genética y no genética, como un llamado a privilegiar la xenohospitalidad por encima del control poblacional y la naturalización del futurismo reproductivo.

El último capítulo llevó esta discusión al ámbito de las tecnologías feministas. Nos servimos del ejemplo de una "herramienta manual" reproductiva (y las relaciones sociales que la rodean y constituyen) para elaborar una política xenofeminista fundada en la autonomía colectiva, la refuncionalización, la escalabilidad y la interseccionalidad. Para concluir, en nuestro análisis hicimos hincapié en la importancia de adoptar el marco transfeminista de la justicia reproductiva, e indicamos una serie de posibles vectores de solidaridad entre el movimiento de autoayuda feminista y el movimiento por la salud trans*. Resulta alentador –y relevante, dada la discusión planteada en el capítulo tercero acerca de la extracción menstrual– que distintos intentos por fomentar este tipo de solidaridad comiencen a emerger en proyectos tecnomateriales actualmente existentes. Quisiera cerrar este libro haciendo referencia a algunas iniciativas que, de una manera u otra, expresan hoy las ambiciones del xenofeminismo.

Me atrevería a plantear que los posibles legados de un dispositivo como el Del-Em podemos buscarlos hoy en el feminismo de base del colectivo GynePunk, grupo que se ocupa de poner en práctica ideas que el xenofeminismo concibe en la teoría. GynePunk postula una nueva forma de autodiagnóstico y atención de la salud que se nutre de la energía del activismo queer, de lxs biohackers y del movimiento en favor del diseño de hardware libre y de código abierto. El grupo ha participado del desarrollo de espéculos por impresión 3D para su uso en la extracción personal de muestras

de Papanicolaou, y produce equipamiento de laboratorio "hágalo usted mismx" a partir de desechos tecnológicos, *como motores de discos rígidos en desuso y cámaras web*, en una refuncionalización de artefactos materiales mundanos que claramente nos recuerda a la historia del diseño del Del-Em.[1] Aparte de ayudar a que comunidades desfavorecidas (entre las que se cuentan trabajadorxs sexuales, migrantes y personas trans*) consigan eludir a las autoridades, el proyecto GynePunk impulsa un ethos positivo de experimentación con el propio cuerpo, al que considera "una tecnología que podemos hackear, ya sea por medio del desafío en lo que atañe a las ideas establecidas respecto del género y el sexo, la posibilidad de emprender nuestros propios proyectos de investigación y la concepción de nuestras propias ideas y tecnologías, con el propósito de que esto nos ayude a ser libres, autónomxs e independientes del sistema".[2]

En gran medida, las actividades de GynePunk están en sintonía con las que desarrollara el feminismo de autoayuda. El proyecto es un equivalente a "*Nuestros cuerpos, nuestras vidas* actualizado a un mundo digital y globalizado",[3] y se lo ha comparado con el trabajo que realizara Jane en los años setenta.[4] GynePunk parece alienarse deliberadamente con el legado de los movimientos por la salud de las mujeres cuando se refiere a sus integrantes como "brujas cyborgs".[5] La bruja –figura vista por el feminismo de la

---

1. Véase Ewen Chardronnet, "GynePunk, the Cyborg Witches of DIY Gynaecology", en *Makery*, 30 de junio de 2015, disponible en www.makery.info.
2. Doug Bierend, "Meet the GynePunks Pushing the Boundaries of DIY Gynaecology", en *Motherboard*, 21 de agosto de 2015, disponible en motherboard.vice.com.
3. Kari Oakes, "GynePunks: A Hacker's Guide to Reimagining Women's Health", en *Ob.Gyn. News*, 1 de noviembre de 2015, disponible en www.mdedge.com.
4. Elise D. Thorburn, "Cyborg Witches: Class Composition and Social Reproduction in the GynePunk Collective", en *Feminist Media Studies*, vol. 17, nro. 2, 2017, p. 164.
5. Ewen Chardronnet, "GynePunk", op. cit.

segunda ola como un ejemplo de saberes reprimidos y de una posible apropiación de capacidades técnicas– es traída al siglo XXI por medio de su hibridación con un amplio espectro de dispositivos tecnológicos. Son la "visión del cuerpo como una tecnología" que sostiene el grupo "y su invención de nuevas herramientas de diagnóstico de tipo 'hágalo usted mismx' lo que las constituye como cyborgs, y su recuperación del saber ancestral de las mujeres en torno a la salud reproductiva lo que las convierte en brujas".[6]

La brujería cyborg de GynePunk no somete solo los dispositivos y sus partes a una deliberada refuncionalización, sino también nuestros cuerpos e ideologías. En este punto se hace más notoria la herencia de los activismos sanitarios feministas de los años setenta, de la mano de un renovado interés en la mutabilidad de la materialidad biológica, idea que se extiende al cuerpo reproductivo y al propio género. El resultado es un feminismo tecnológicamente alfabetizado y (re)funcionalizante que toma en consideración las necesidades de salud reales de las personas por encima de las que dicta una idea naturalizada de género dicotómico. Esto supone una enorme mejora respecto de los discursos potencialmente excluyentes de la segunda ola acerca de "la salud de las mujeres en manos de las mujeres", y convierte a la autoayuda en una práctica mucho más hospitalaria para la perspectiva abolicionista de género del xenofeminismo.

Entre otras intervenciones que emergen dentro de esta tradición renovada (y queer) de la autoayuda, se cuenta el proyecto *Open Source Gendercodes* (OSG) de Ryan Hammond, iniciativa que busca cerrar la brecha existente entre la salud de autoayuda y el movimiento de software libre y código abierto. Inspirado en parte en la obra de Preciado, como así también en el propio manifiesto xenofeminista,

6. Elise D. Thorburn, "Cyborg Witches", op. cit., p. 163.

Hammond estudia posibles prácticas de biohackeo contemporáneas en un esfuerzo por imaginar nuevas formas de diseminar tecnologías médicas. El propósito de *OSG* es que las personas puedan producir sus propias hormonas en centros comunitarios especialmente pensados para ello empleando plantas de tabaco transgénicas. Para ello, ha seleccionado una especie particularmente apta por su "capacidad demostrada de producir moléculas farmacéuticamente valiosas".[7] El desarrollo de una planta transgénica que "permitiera a los 'no profesionales' producir hormonas sexuales no solo cuestiona los marcos culturales e institucionales que regulan hoy a los cuerpos queer y trans, sino también al propio sistema de producción farmacéutica. ¿Seremos capaces de generar un sistema de producción farmacéutica comunitaria en el que los materiales biológicos sean de propiedad colectiva?".[8] Con un espíritu afín al de la autoayuda de los años setenta, *OSG* busca desarrollar un método accesible de producción de biotecnología que permita circunvalar a las autoridades y, con ellas, evitar también someterse a la industria de la atención de la salud y a formas de patologización opresivas. En este sentido, vale considerarlo como otra acción política dirigida contra el aislamiento progresivo de lo que alguna vez fuera una base de conocimiento colectivo, y por ende como otro claro caso de brujería cyborg queer.

Estos proyectos le aportan una dimensión concreta a los debates acerca de lo que podría ser una tecnología xenofeminista. No obstante, antes de dar por terminado este libro, debemos hacer una advertencia importante: los casos que hemos analizado aquí y en el capítulo tercero en

7. Ryan Hammond, "Scientific Strategies Overview", en *OSG*, 2016, disponible en ryanhammond.us.
8. Ryan Hammond, "Open Source Gendercodes", en *OSG*, 2015, disponible en *opensourcegendercodes.com*.

gran medida conciben a las tecnologías como medios capaces de ayudar a que sujetos de género se forjen un espacio de autonomía dentro de sistemas disciplinarios que continúan siendo difíciles de navegar, en términos materiales y políticos. En tal sentido, buena parte de nuestro análisis ha entendido estas herramientas como tecnologías defensivas (de la extracción menstrual a la posibilidad de realizarse pruebas de autodiagnóstico o cultivar las propias hormonas); es decir, como medios que favorecerían la promoción de la agencia colectiva sobre el género y el cuerpo reproductivo en circunstancias en que el acceso a la atención profesional de la salud se ve limitada por uno u otro motivo. Sin embargo, a pesar de sus enormes posibilidades xenofeministas, debemos reconocer que un elemento como el Del-Em es a lo sumo un dispositivo pragmático y de transición. En vez de aceptar la circunvalación de las autoridades como el punto de llegada de la acción xenofeminista, y celebrar las herramientas que lo permiten, nos corresponde imaginar los modos de ampliar el alcance de este proyecto.

No alcanza con pensar cómo evitar barreras; para asegurar una rotunda conquista emancipatoria, debemos favorecer la creación de nuevos sistemas. Como señalamos en el manifiesto, "De lo global a lo local, de la nube a nuestros cuerpos, el XF asume la responsabilidad de construir nuevas instituciones de proporciones tecnomaterialistas hegemónicas".[9] No solo debemos convertirnos en hackers sino también en ingenierxs, con el propósito de concebir "tanto la estructura total como las partes moleculares que la constituyen".[10] Esto supone ajustar la táctica del protocolo hasta encontrar modos de escala más eficientes y relacionarse con un ecosistema de activismos que acaso pudieran

9. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 131.
10. Ibíd.

estar mejor preparados que nosotrxs para abordar los niveles micro, meso y macropolítico de este complejo mundo tecnomaterial. Propuestas como GynePunk y *OSG* tienen el propósito de eludir los sistemas existentes más que de imaginar una nueva hegemonía biotécnica. Hasta cierto punto, continúan siendo dependientes de la gran infraestructura médica tal como la conocemos en la actualidad.

Así como a principios de los años setenta el servicio de pruebas de Papanicolaou del colectivo Jane terminó recalando en un laboratorio de citología convencional, el énfasis de GynePunk en la (anti)clínica participatoria resulta en cierto sentido restrictivo, tal como se plantea hoy, limitado a la recolección de muestras y prácticas de diagnóstico básico. Asimismo, el establishment tecnocientífico tradicional es parte fundamental del proyecto de *OSG*. Hammond puede aspirar a "traer a la comunidad queer al laboratorio" y "llevar el laboratorio a las comunidades queer",[11] pero para ello se ve obligado a confiar en sistemas externos ya establecidos en las dos partes de su proceso "hágalo usted misma". Para desarrollar con éxito las plantas de tabaco transgénico, *OSG* necesita contar con condiciones controladas y acceso a recursos científicos que de momento están en manos privadas. Y aun si el desarrollo fuera exitoso, y se permitiera la implementación de un sistema de cultiva-tus-propias-hormonas sin limitaciones regulatorias, este sistema sería dependiente de la infraestructura que conocemos para el procesamiento posterior de las plantas (que comprendería la extracción, purificación y dosificación de las hormonas).

Una vez más, podemos advertir al mismo tiempo las dificultades y la necesidad de ampliar la escala de estas intervenciones que toman como punto de partida el cuerpo de sujetos individuales. En determinado momento del

11. Ryan Hammond, "Open Source Gendercodes", op. cit.

proceso, vuelven a afirmarse de manera ineludible las condiciones tecnomateriales y el complejo médico industrial existentes. Es preciso complementar las disruptivas prácticas de hackeo de género del estilo "hágalo usted mismx" con otro tipo de intentos que busquen asegurar un cambio más extenso y duradero (área en la que la autoayuda de los años setenta mostró logros intermitentes): reconfigurar no solo determinados cuerpos y subjetividades, sino también las formaciones institucionales del mundo tecnomaterial. Un movimiento sanitario transfeminista que procure ser "proporcional a la monstruosa complejidad de nuestra realidad" debe formar parte de la lucha mayor contra el racismo, el imperialismo y el capitalismo.[12] Al igual que ocurre con la justicia reproductiva, debemos rastrear las múltiples determinaciones de la salud más allá de los cuerpos atomizados, las condiciones médicas y los estados corpóreos, para internarnos en la red interconectada de opresiones y privilegios que moldea de manera sistemática todas las formas de experiencia del cuerpo.

Nada de esto niega la necesidad de contar con proyectos contemporáneos de autoayuda mediados por la tecnología. Todas las iniciativas que he analizado a lo largo de este libro nos hablan, de manera atractiva y relevante, de preocupaciones xenofeministas particulares. Prestar atención a sus respectivas limitaciones nos ayuda a prestar atención a los posibles límites del xenofeminismo en su conjunto: las tensiones en su seno entre el comunismo y el anarquismo, su atención a los proyectos contrahegemónicos a gran escala y las intervenciones descentralizadas a pequeña escala, su oscilación entre lo humano y lo poshumano. Mientras que una de las modalidades xenofeministas celebra la resistencia a través de la refuncionalización, otra entiende la apropiación como un indicador de

12. Laboria Cuboniks, "Xenofeminismo", op. cit., p. 120.

desempoderamiento: es decir, como una disrupción que se produce desde el interior de un sistema que continúa estando desequilibrado de una manera que nos perjudica, un acto de ingenio que es capaz de alcanzar metas específicas, pero en ningún sentido debe tomarse como un bien en sí mismo. El desafío, como he sugerido ya en este libro, es pensar la realidad en términos de una mesopolítica, tarea para la cual acaso nos sirva apoyarnos tanto en la praxis de coalición como en el pensamiento por medio de protocolos.

Alguien podría sostener que los proyectos contemporáneos que hemos analizado en esta conclusión de hecho *sí* intentan, en mayor o menor grado, producir un cambio estructural. Los dos apuestan a la gran promesa de la biología sintética como una herramienta que permitiría socavar el actual sistema de patentes, por ejemplo (si bien ninguno ha seguido el ejemplo de Rothman de apropiarse estratégicamente de la ley de propiedad intelectual para asegurar a futuro la libre circulación de la tecnología que han diseñado). No obstante, aún queda mucho por hacer, y debemos asegurarnos de que no se pierda de vista la tarea de construir caminos mesopolíticos. El objetivo final de una política tecnológica xenofeminista debe ser transformar los sistemas políticos y las estructuras disciplinarias de modo tal que ya no sea necesario recurrir a la destreza técnica de manera encubierta y reiterada para conquistar la autonomía (dado que el requisito para tal conquista, cuando se impone a un sujeto que no la desea, adopta la forma de una carga antes que de un ejercicio de libertad emancipatorio).

Para dejarlo en claro, debemos considerar la refuncionalización como un acto de transición hacia formas de transformación más duraderas. Esto incluye la paulatina construcción de formas de hegemonía tecnomaterial mejores (siempre contingentes, siempre provisionales), en las que no nos veamos obligadxs a partir de la necesidad

de apropiarnos de cosas -para convertirlas en algo radicalmente contrario a sus propósitos originales-, debido a que estas hayan sido ya *diseñadas* con un conjunto más amplio de posibilidades en mente. Como parte de una forma de reproducción social disidente que oficia siempre de apoyo de *todo cambio posible*, la refuncionalización tecnológica nos habla de la *supervivencia* de una revolución pendiente. Sin embargo, nuestra prioridad debe ser garantizar una provisión más segura, más barata y más accesible al sistema de atención de salud reproductiva y de disrupción de género. Agradezco contar con la posibilidad de apropiarme y aprender del legado de la autoayuda de la segunda ola, pero lo cierto es que necesitamos construir nuevos modelos de xenorreproducción.